مقدّمة الطّبعة الثالثة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه الذي له مقاليد السماوات والأرض ، والذين كفروا بآيات اللّه أولئك هم الخاسرون . وأشهد أن لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له وقف الأمة على النهج السوي بقوله جل شأنه : « ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمرِ منهُم لعلمه الذين يستَنْبطونَه منهم » . وأصلّي وأسلم على إمام الهدى ومعلم الناس الخير ، سيدنا محمد بن عبد اللّه وعلى آله وصحابته ، ومن اهتدى بهداه واستنَّ بسنته إلى يوم التناد .

وَبَعـد ، فعلى بركة اللّه أقدم للقارىء الكريم الطبعة الثالثة من كتاب « تفسير النصـوص في الفقه الإسـلامي » بعد أن مضىَ على نفـاد الطبعـة الثانيـة عدد من السنوات ، وحالت ظروف كان لا حيلة في دفعها دون إعادة الطبع .

وإني إذا أشكر للإخوة الباحثين الذين شجعوا على اخراج هذه الطبعة وكانوا كراماً على ساحة التقويم العلمي والثناء على العمل . . أود الإشارة إلى أن مما حفزني إلى ذلك أيضاً ، أن رواد المعرفة من الشباب الإسلامي بصرف النظر عن التخصصات ـ بدأوا يتطلعون بجدية ووعي واضحين ، إلى التعرف المبصر على مناهج علمائنا رحمهم الله تعالى في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنّة ، والطرائق التي واجهوا بها تلك النصوص بوصفها قِوام الشريعة وينبوع الإسـلام ، وجاءت بلسان عربي مبين . ناهيك عن تبيُّن ما تـرتب على ذلك من آثـار عظيمـة متبعة الجنبات . ومـا من ريب في أن تحقيق ذلك من شـأنه أن يصحـح المسار

ويزيد الثقة بالمنهج المسلوك .

ولا يخفى أن التطلعات التي نـومىء إليها ، تصحبهـا الرغبـة في أن يتحقق المراد، بأسلوب ميسّـر قدر المسـتـطاع ، حيث الموضـوعات الشـائكة والبحـوث الدقيقة التي يعوزها ـ أحياناً ـ قـدر لا بأس بـه من التذليـل . والمأمـول أن يسهم « تفسير النصوص » في تحقيق هذا المطلب بتوفيق اللّه تعالى .

ثم إن طلاب الدراسات العليا من مرحلتي الماجستير والدكتوراه على ساحة هـذا التخصص ، قـد صحب الكثيـر منهم ـ كمـا علمت من عـدد من الأسـاتـذة والـطلاب ـ هذا الكتـاب ـ والحمد لله ـ صحبـة علمية نـاجحـة ـ سـواء في أصـل الإختيار لموضوع البحث أو في جمع المادة العلمية ، والإهتداء إلى المصادر ، ثم تنسيق المعلومات وصياغتها بعد التمحيص والمقارنة والترجيح إن وجدت بواعثه . وذلك ما جعل توافر الكتاب بين أيدي الباحثين على هذا المستوى أمراً نافعاً إن شاء الله .

وإني لأسـأل المولى تبـاركت أسمـاؤه ـ وعـطاؤه هـو العـطاء ـ أن يـرزقني الإخلاص في القول والعمل ، وأن يهب لي من لونه مزيداً من ستره وعونه وفضله ، فلا رب غيره ولا خير إلا خيره ، لـه الحمد في الأولى والآخرة وهو حسبي ونعم الوكيل .

الرياض : ١ من شعبان ١٤٠٣ هـ .

مقدّمة الطّبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره ، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على محمد بن عبد الله نبي الهدى والرحمة الذي ابتعثه الله بالإسلام ليخرج الناس من الظلمات إلى النور ، فأنقذنا به من الهلكة ، وهدانا برسالته في عقيدتها وشريعتها إلى خير ما فيه سعادة الدنيا والآخرة .

وبعد ، فهذا هو المجلد الثاني من كتاب « تفسير النصوص » ومضمونه القسم الثاني من الموضوعات التي تناولها الكتاب .

وهذا القسم يشتمل على بابين هما من أهم أبواب تفسير نصوص الكتاب والسنّة ، ومناهج استنباط الأحكام منها ؛ كما أنهما يبحثان في دلالة الألفاظ على الأحكام في حالتي العموم والإشتراك ، ودلالة الألفاظ على الأحكام في حالة الخصوص ، وما يتعلق بكل واحد منها ـ على سعته ـ من قواعد ومسائل خصوصاً ما يرتبط بقضايا العموم والخصوص .

ولعل من بعض ملامح الأهمية الكبرى التي تنطوي عليها موضوعات هذا القسم من الكتاب ، أن غالبية الأحكام في القرآن تحمل طابع الإجمال والعموم ، وأنه كانت للعلماء مذاهب في الحكم على صيغ العام ومدلولاتها ، وأن معارك حامية الوطيس دارت من خلال تلك المذاهب انتصر فيها مذهب أرباب العموم ، حيث انحسر أمامه مذهب الواقفية ومذهب أرباب الخصوص .

ناهيك عن دلالة العام واختلاف نظرة العلماء إليها من حيث القطعية والظنية

قبـل التخصيص وبعده ، ومـا ترتب على ذلـك من آثار تـزخر بهـا كتب الأحكـام والفروع . ولقد كان من توفيق الله ما أقدرنيه ـ بجانب تحرير هـذه المسائـل ـ من الكشف عن مذهب ابن حزم رحمه الله في تحديـد من هم الواقفيـة ، ثم الحكم عليهم ، وكيف أنه قد وسَّع دائرة التعميم حتى اتهم كثيـراً من مخالفيـه بأنهـم من الواقفية في العديد من المسائل ، وأرجو أن أكون قـد حرَّرت هـذا الموضـوع بما يزيل اللبس ويقف بالقارىء موقف الموضوعية والتجرد في الحكم .

وإذا غادرنا هـذه الأمور نـرى ما كـان من قواعـد الأئمة في أمـر التخصيص ومسـائله وانعكاس ذلـك على الأحكام والفـروع ، وهو بـاب عـريض من أبـواب الإستنباط ظهرت فيه مواقف الأئمة ونظراتهم البصيرة إلى النصوص ، وأي الأسباب صالح للتخصيص وأيها لا يصلح ، مما يسَّهل للباحث أن يرد الفروع إلى أصولها ويعلم منازع الإختلاف في العديد من الفروع الفقهية عند العلماء .

هذا : وإن الاشتراك في الألفاظ كثير ، والإشتراك ظاهرة في لغتنا الكريمة ، وهو أمر وثيق الصلة بالإستنباط ودلالات الخطاب عند العرب الذين جاءت نصوص الكتاب والسنّة على وفق مـا يفهمون ويـدركون من طبيعـة لغتهم ودلالة الخـطاب فيها .

ومباحث الخاص يعطيها علماؤ نا قدراً كبيراً من العناية ، حتى أن الكثير منهم يجعلها في مقدمة موضوعات الأصول وهي تشمل ـ فيما تشمل ـ قواعد الإستنباط في حالات الاطلاق ، وفي حالات التقييد ، لأن في النصوص المطلق والمقيد ، ولقد واجه علماؤ نا ذلك ورسموا الطريق لأخذ الحكم من خلاله وإن اختلفـوا في العديد من القواعد .

ومن أبـرز ما اشتملت عليـه مباحث الخـاص « الأمـر والنهي » وإذا قلنـا : « الأمـر والنهي » فمعنى ذلك البحث في صيـغ التكليف التي مـدار أكثرهـا على « افعل ، لا تفعل » والساحة التي تتحرك فيها صيغ التكليف ساحـة بعيدة المـدى متسعة الأرجاء لما أن متعلقاتها كل تلك النصوص التي تشتمل على ذلك الخطاب التكليفي في شؤون أحكـام الشريعـة في كتاب الله وسنـة رسـولـه عليـه الصـلاة

والسـلام ، ولكل من الأمـر والنهي دلالته المستقـاة من طبيعـة اللغـة ومفهـومـات الشريعة ، حتى إذا جاءت القرائن ، كنت ملزمـاً لأن تحكم بحسب هذه القـرائن التي حفت بالنص . وبجانب ذلك ما أكثر الحالات التي تمليها طبيعة التكليف ، وخـطابه من خـلال تلك الحالات ، ولقـد كان لعلمـائنا القـدح المعلى في وضع الضوابط لهذا كله من أجل أن يسير الإستنباط على الخط الواضح المستنير .

وفي يقيني أن وقفات الباحث عند كثير من الأمور التي ألمحنا إليها ، تحريراً لموطن النزاع ، أو ترجيحاً واختياراً بالدليل لإتجاه دون آخر ، أو استكمالاً للآثار المترتبة على الإختلاف وتعدد وجهات النظر بعد التنقيب في المخطوط والمطبوع من مصادرها الأصلية الأولى وحسب التسلسل التاريخي ، كل ذلك ضرورة تمليها أمـانة المعـرفة والتحقيق العلمي خصـوصاً في تلك القضـايا المـرتبـطة بـالحـلال والحرام ، ثم خروج المكلف من العهدة بأن يفعل أو لا يفعل .

ومن بعض ما يدل عليه ذلك ـ بجانب تفرد أمتنا بهذه المناهج ـ الدلالة على أن الفقه الذي رسم علماؤ نا قواعد استنبـاط أحكامـه من النصوص ، كـان معانـاة واتباعاً للنص وفهماً يتسم بالأمـانة والحـرص على أن تكون النصـوص متبوعـة لا تـابعة ، ولم يكن نقـلاً عشوائيـاً دون تبصـر وتمثـل لأمـانـة الحـرص على النص والإجتهاد في فهمه إن وجد ، وفيما وراء ذلك إن لم يوجد .

على أني ـ والحق أحق أن يتبع ـ لم آل جهداً في كشف مواقف الضعف التي جنح إليها بعض العلماء رحمهم الله ، من استغراق في تقدير لأقوال المذهب في مقابل النص ، حتى بدا النص وكأنه تابع لا متبوع ، ثم في بيـان غلو البعض في تطبيق القاعدة الأصولية دون نظر إلى مكانة النص الذي يدور حوله الإختلاف من كونه مقبولاً أو مردوداً ـ وقد أشرت إلى ذلك أيضاً في خـاتمة هـذا الجزء ـ بحيث يمكن إنهاء الإختلاف لو سبق ذلك تحرير نص الحديث المختلف على الإستنباط منه والحكم بصلاحيته للإستنباط أو عدم صلاحيته لذلك ، وإنـك واجد عنـد ابن حزم رحمه الله ـ على جلالة قدره وكبر فضله ـ العديد من المواقف التي شغلته فيها حدة التمسك بمذهبه الظاهري عن رؤ ية كل جزئيات المسألة في عـلاقته بـالأئمة رحمهم الله . ولقد أشرت إلى ذلك بالقدر الذي تسمح به طبيعة البحث .

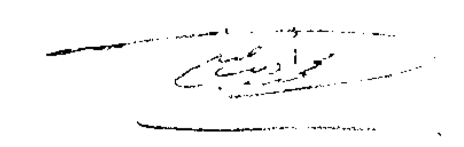
هذا : ولقد استعنت الله في أن لا أدع ـ مع السير بالموضوعات على تشعبها واتساعها ـ أن أقارن المذاهب على اختلاف النزعات والمناهج ، ومع الأمثلة والشواهد الموضحة ، كان لا بد من وقفات هامة عند ثمرات التطبيق للقاعدة الأصولية كما تظهر هذه الثمرات في الفروع والأحكام ، بحيث تتجلى نتيجة اختلاف الإتجاهات وتعدد النظرات إلى القضية الواحدة ، ويمكن للباحث تخريج الفرع على الأصل . وبعد تلك الرحلة الطويلة مع الكتاب في قسميه وصلت إلى بعض النتائج التي أثبتها في خاتمة الكتاب ، وآمل أن أكون قد وفيت بصنع الفهارس التي وعدت بها في فاتحة المجلد الأول ، مما يسهل على الباحث أن يضع بين يديه مفاتيح الكتاب .

ولعل طبيعة معالجة « تفسير النصوص » كانت من الأمور التي دعت إلى تقسيم الكتاب إلى مجلدين ، فقد وجدت في ذلك ما يناسب فائدة القارىء ومعاونته ، بجانب الأمور الطباعية والفنية ، أما تأخر هذا المجلد الثاني في الظهور : فقد كان لأمور تبدو خارجة عن طوق الناشر والمؤلف .

وفي خاتمة المطاف : إن في ابتغاء مرضاة ربنا جل وعلا ما ينسي الكثير من متاعب الطريق ويجعل من الصعاب هشيماً تذروه الرياح .

وإني أسأل الله سبحانه ـ وهو المحمود على كل حال ـ أن يجعل من هذا الجهد المتواضع باباً إلى غفر الزلات وتبديل السيئات بالحسنات ، وأن يتقبله صفحات في خدمة دينه وشريعته ، إنه نعم المولى ونعم النصير وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

٢٩ من رجب ١٣٩١ .



المقدّمة

أهميّة الموضوع

طريقة البحث

خطّة البحث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونصلي ونسلم على نبينا محمد المبين عن ربه كتابه ، المبلغ عنه شريعته ، وعلى آله وصحابته .

وبعـــد : فقد يكون من نافلة القول الحديث عن مكانة وأهمية تفسير نصوص الأحكام من الكتاب والسنة ؛ فإن إلى هذين الأصلين الكريمين مرد شريعة الإسلام في مصادرها الأولى ؛ إذ أنهما الينبوعان الأساسيان لتلك المصادر التي هي طريق العلماء لاستنباط الأحكام .

فالكتاب : وهو كلي الشريعة وأصل اصولها ، كان سجلاً مباركاً تناول الأحكام - إلا قليلاً منها - بطريقة يزينها طابع الإجمال .

وتليه السنة التي كانت ترجمان بيانه وتفصيله ، طريق الوصول إلى هدايته . وفي ذلك يخاطب الله من أولاه كرامة البيان « وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ » . وكان البيان . . وقال الرسول صلوات الله وسلامه عليه : « ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه ... » .

ومن هنا كان البحث في مناهج تفسير نصوص الكتاب والسنة ، والصلة بمسالك استنباط الأحكام عند الأئمة ، جديراً بمزيد من المعرفة ، حرياً بكثير من الدقة والإدراك .

ولقد وقفت أُمتنا في الماضي على سبيل المعرفة - ويدها هي العليا - فأعطت لبني البشر عن طريق أئمتها الأعلام مناهج لتفسير النصوص ، قائمة على قواعد العربية ، ومفهومات الشريعة في مقاصدها وأعرافها ، فأوضحت معالم الطريق ، وسلكت بالاستنباط أقوم السبل ، وكان ذلك تحقيقاً لقول الله تبارك وتعالى : « ولو ردّوه إلى الرّسولِ وإلى أُولي الأمر منهُم لعَلِمه الذين يستنبطونه مِنْهُم [1] » .

وقد مرّت تلك المناهج في مراحل أدخلتها في الطور العلمي القائم على أسس وقواعد ، وذلك بعد أن كان التفسير مبنياً على السليقة العربية ، وفهم من نزل الكتاب بلسانهم في ظل البيان النبوي الحكيم .

وهكذا كانت مناهج تفسير النصوص وقواعده عند أئمتنا الأولين ، ثمرة جهود ، ونتاج قرائح ؛ فكانت الأساس الذي قام عليه البناء التشريعي ، من حيث استخراج الأحكام من النصوص ، ضمن إطار علمي من الضوابط ، وفي ظل قواعد عامة تمنع الزلل ، وتباعد عن الانحراف .

ولقد كان طبيعياً - والعربية لسان شريعة الإسلام - أن توضع قواعد التفسير في ظل هذه الحقيقة . وهكذا وضعت تلك القواعد بعد استقراء لأساليب العربية ، وإدراك لطبيعتها في الخطاب ، ومعرفة ما يمكن أن تؤديه الألفاظ والتراكيب من مدلولات ، وإن كان للعرف الشرعي مكانه في التقديم ، حين يدخل مدلول اللفظ العربي مع الشريعة في طور جديد .

وقد حفلت المكتبة الفقهية الإسلامية بالكثير من الآثار في هذا الموضوع ، غير أن طابعاً من التعقيد طبع كثيراً من المؤلفات في أُصول

---

(١) سورة النساء : ٨٣ .

الفقه ، مما احتاج الأمر معه إلى كثير من البحث والتنقيب ، للوصول إلى خيرات تلك الكنوز الدفينة ، وراء العبارة الغامضة والأسلوب الذي كثيراً مايستعصي على غير ذوي الاختصاص ، وإن كان عذر أولئك المؤلفين ؛ أنهم التزموا طرائق عصورهم التي عاشوا في ظلها ، وتأثروا بأساليبها ومنهج التأليف فيها .

ومن هنا كان لابد للانتفاع بهذه الثروة المباركة ، من جهد دائب ، في سبيل عرضها بأسلوب يجعلها قريبة المنال قدر المستطاع ، ليمكن استخدامها في الطريق العملي ، كما أراده لها الواضعون الأولون .

وعلى ذلك يبدو لزاماً على الباحث في تلك المناهج ، إلى جانب صلته بالكتاب والسنة والعربية ، أن يكون على معرفة بالمفاتيح الأولى لمصطلحات أولئك الأئمة في التعبير والضوابط ، كيما يتسنى له دخول حمى فيه - على ما نعتقد - الخير الكثير الوفير الذي يشكل عنصراً أساسياً من عناصر ثروتنا الفقهية والتشريعية التي تميزت بها أمتنا عن سائر أمم الارض .

هذا : ولقد كانت تشدني إلى البحث في تفسير النصوص ، رغبة في معرفة طرائق الأئمة في الاستنباط ، وكيفية تخريج الفروع الفقهية على أصولها التي تنتمي إليها ، وهي رغبة آذنت منذ أيام الدراسة الجامعية في الأزهر والحقوق حيث أضاءت يومئذ قبساً في العقل والتفكير وبدأت - والحمد لله - تتفاعل مع النفس بدافع القناعة بها طريقاً لخدمة الإسلام ، ثم كان من فضل الله أن يسر تعهدها ورعايتها بالاطلاع الدائب والمتابعة الواعية ... وتوالت الأيام تمضي ، وكان هذا البحث الذي أكرمني الله به موضوعاً لرسالة الدكتوراه ، ولقد رأيتني وأنا حفي به ، كلف بحزنه وسهله ، أعيش معه أياماً غالية ، أرجو أن تكون ظلالها على خطاي في متابعة الطريق ..

طريق الإسلام الخالد الذي أيقظ الإنسانية من سبات ، ولسوف تصحو على شريعته من جديد لترى فيها خير منقذ مما تعانيه من جاهلية وظلمات.

وإذا كان لابد من الإشارة إلى الأغراض التي يمكن أن يؤديها هذا الموضوع فإنه يحقق أغراضاً كثيرة من أهمها :

أولاً — الخروج من عهدة الامتثال لما جاء من الأمر بتدبر القرآن وتعقله ووعي السنة والعمل بها ، لتكون شريعة الله هي المحكَّمة ؛ فلا يمكن أن يكون تدبر أو تعقل ، ولا وعي أو عمل بتلك النصوص ، إلا بفهمها والكشف عن معانيها ؛ وذلك عن طريق التفسير .

ثانياً — معرفة مسالك الأئمة في الاستنباط ، والإحاطة بطرائق استخراجهم للأحكام من منابعها الأولى في عصور ما قبل التقليد ، وهذا أمر ينير السبيل أمام الباحث ، ليدرك كيف أن هذه الشريعة الغنية بأصولها وفروعها ، كانت — وما تزال — قادرة على أن تمد الانسانية في ميدان الأنظمة والتشريع بما يضمن لها الخير ، والقوة ، والمنعة ، والعدالة المطلقة .

ثالثاً — ولقد يكون من بديهيات القول ، أن من الأغراض التي يؤديها الموضوع ، إدراك جانب كبير من الاختلاف بين الأئمة — فيما اختلفوا فيه — كيف نشأ وإلى أي الموارد ينتمي ؛ لأن من أسباب الاختلاف الحكم على النص عند التفسير .

وبمعرفة الاختلاف ومايتصل به يسهل على الباحث الناطق بالضاد على الأقل قبل غيره ، أن يقدر الثروة الفقهية ، على اختلاف المذاهب فيها ، حق قدرها ، ويؤمن أن تشعب المذاهب في العصور الأولى من حضارتنا الفقهية لم يكن عبثاً ، وإنما كان صورة لهذا البحر الزاخر من التشريع الذي وُلد — على غاية الكمال — وحياً ، ونما وترعرع - بالنسبة إلينا - بحثاً وفهماً وتفريعاً ، فكان شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء .

وومما لاشك فيه ، أن في معرفة مسالك الأئمة والاختلاف ، تنمية للملكة الفقهية الواعية عند الباحث ، لما يرى من نماذج حية عند الفقهاء في القدرة على استخراج الأحكام ورد الفروع إلى أصولها ، وكيف تختلف هذه الفروع باختلاف الضوابط والأصول ؛ **وذلك بعد التثبت من صحة النص إن كان من السنة .**

كما أن في ذلك مايعطي القدرة على الدقة وضبط النفس ، وعدم التسرع في حكم أو فتوى أو قضاء .

ومن هنا أقام الأولون العلم بالاختلاف ، في موضع الإيضاح لمعالم الطريق . روى ابن عبد البر في كتابه « جامع بيان العلم وفضله » أن سعيد بن أبي عروبة قال : من لم يسمع الاختلاف فلا تعدوه عالماً .

وروى عن عثمان بن عطاء عن أبيه قال : لاينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس ؛ فإنه إن لم يكن كذلك ، ردّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه .

رابعاً ـ فيما وراء بيان النبي ﷺ الذي هو من نصوص الأحكام ، سواء في تقرير حكم قرآني أو بيان لمجمل الكتاب أو إنشاء حكم جديد ، لابد من الإشارة إلى أن قواعد التفسير التي نحن بصدد الحديث عنها ، ليست في موضع القداسة بحيث تحمل طابع الإلزام الديني .

ذلك أن هذه القواعد ـ كما أسلفنا ـ قامت على استقراء أساليب العربية ، وإدراك المدلول الصحيح للخطاب في لسان العرب ، وكذلك إدراك القواعد العامة للتشريع ، فمن الممكن أن تكون طريقنا لفهم القانون وتفسيره ، وعلى الأخص في بلادنا العربية التي أصبحت العربية فيها لغة القانون .

وإذا كان عندنا ـ في البلاد العربية ـ دولة كالعراق ما تزال تستمد قانون الأحوال الشخصية من فقه الحنفية ، فالبلاد العربية الأخرى ـ شأن

بلدنا ـ تعتبر الشريعة الإسلامية بمذاهبها المتعددة الغامرة بالخير ، مصدراً لما يسمى بقانون الأحوال الشخصية ، والقانون المدني ينتسب في كثير من أبوابه إلى أصولها . ويمكن القول بلا تحفظ :

إنه حتى القوانين التي كانت تنتمي إلى أصل أجنبي أصبحت الآن عربية ، ويجب أن تفسر بناء على قواعد التفسير التي نمت وترعرعت في ظل بيان اللغة العربية .

خصوصاً وأن هذه القوانين تمثل واقع هذه الفترة من حياة الأمة ، ولغتها في خطاب المواطنين الذين يجب أن يفهموا القانون الذي يحكم تصرفاتهم هي العربية . وإن كان هذا الواقع لايعفي من تقرير أن واجب أمتنا الذي لامندوحة عنه هو العودة الصحيحة إلى الشريعة لتكون هي الأصل في كل تقنين تريد .

وتقرر الكثرة من علماء القانون اليوم : أنه حتى عند إبهام النص لاضرورة للعودة إلى النص الأجنبي . وإن كان البعض قد أجاز العودة في حالات نادرة من التعارض ، ليكون ذلك طريقاً إلى ترجيح حكم على حكم .

وفي ذلك يقول الدكتور عبد الرزاق السنهوري في معرض الحديث عن المادة/ ٢٩٣ / عقوبات قديم في مصر والتي أصبحت/ ٣٣٦ / من قانون العقوبات الجديد بعد أن يبين الرأيين في الموضوع ويوجه الرأي القائل بعدم العودة إلى النص الأجنبي : (على أنه يلاحظ أن مثل هذا الجدل إذا كان مما يسوغ التعرض له في ظل التقنينات القديمة التي وضعت أولاً باللغة الفرنسية ، واعتبرت الترجمة العربية صيغة رسمية ، فإنه لايمكن أن تثور بالنسبة

للتقنينات الجديدة ، إذ لاشبهة في ان اللغة العربية هي الأصل وعليها وحدها يكون المدار)[1] .

ولقد يبدو الأمر أكثر وضوحاً يوم نستأنف السير فتغدو الشريعة ـ كما أسلفنا ـ مصدرنا الأساسي في التقنين ، ويكون حكمنا حكماً بما أنزل الله .

ولا شك أن الاستقلال التشريعي لأمة نهضت من عثار وتحررت من سلطان الغاصبين ، يجب أن يساوق الاستقلال السياسي ، وإن أمتنا الغنية الثرية في هذا الميدان تفتقر إلى أمرين :

الأول ـ الإيمان بذاتها وطاقاتها وأرضها الطيبة في شريعتها ولغتها .

الثاني ـ أن تتولى هذه الثروة بعناية وتعرضها العرض الصحيح . وهذا لايتنافى أبداً مع الإفادة من تنظيم الآخرين ، وما عندهم من نظريات كانت ثمرة الواقع الحضاري اليوم .

وتبقى ثروتنا الفقهية ، ومناهجها في التفسير محط أنظار العالم ، ونحن أجدر أن نستمسك بثروة نبتت في أرضنا وجاءت ديناً بلغتنا ، خصوصاً والعربية عندنا ـ كما سلف ـ أصبحت لغة القانون .

وإني لأرجو أن يكون عملي في تفسير النصوص محاولة للإسهام في هذا الباب والله المستعان .

طريقة البحث

وقد جريت في البحث على وضع القاعدة في موضعها من التطور

---

(١) « أصول القانون » للسنهوري وأبو ستيت (ص ٢٤٢) .

التاريخي ، حيث عملت على مراعاة التسلسل الزمني ، فلا أعرض للرأي إلا حسب أسبقية وجوده زمناً . وكنت أعود إلى اللغة وعرف الشريعة ومفهوم الصحابة والتابعين إذا اعوز الأمر ، لايضاح القاعدة ووضعها في إطارها من الضبط .

أما من الناحية التطبيقية : فعندما يكون النص قرآنياً : أعود لما ورد من تفسير له في كتاب أو سنة أو شيء من آثار السلف ثم أقوال المفسرين ، وفي ضوء ذلك يكون الحكم على مقدار انطباق القاعدة على النص .

وإذا كان النص واحداً من نصوص السنة : كان الأمر يقتضيني العناية بتخريج الحديث وبيان ما قاله علماء الاختصاص فيه ، ثم العودة إلى صنيعنا في النص القرآني لنرى ما إذا كان هنالك ما يستعان به على تفسير الحديث : من كتاب أو سنة أو أثر من آثار السلف ، يظهر فيه استنباطهم للحكم كيف كان ، كما يبدو فية إلى أي حد يتفق أو يختلف ما سلكه المتأخرون بالنسبة لما سلكه المتقدمون .

ومسألة انطباق القاعدة على النص المراد استخراج الحكم منه ، مسألة تحل كثيراً من العقد ؛ لأنها توضح إلى أي حد استطاع أصحاب القاعدة ، أن يلتزموا قاعدتهم عند الاستباط ، ورد الفرع إلى الأصل ، وإيضاح النسبة بينهما . فقد تكون النسبة صحيحة وقد لاتكون .

على أن هذا لم يعفنا من الوقوف موقف البحث في الفرع الفقهي ، ناظرين في نصوص الكتاب والسنة وآثار السلف ، ثم في كلام الفقهاء في الموضوع . ولقد حرصنا على أن نأخذ الأحكام من كتب أصحابها ، لا من نقل أهل مذهب عن مذهب آخر .

ويجدر بنا أن نقرر ، أن عرض القواعد ، وتطبيقها على النصوص ، كان من حيث الأصل على الطريقتين المعروفتين في أصول الفقه ، وهما طريقة المتكلمين وطريقة الحنفية ، غير مهمل ما أرى في غيرهما ، مع المقارنةدائماً بين ماذهب إليه العلماء في كل من الطريقتين المذكورتين ، أوفي داخل الطريقة نفسها ، أو من خارج الاتجاه ، والعناية بمواقف الظاهرية حين يلزم الأمر ، مع بيان رأينا الخاص وترجيح مانختاره بالدليل .

أقول هذا غير ناس أن الحديث عن مسالك الشيعة والزيدية والإباضية داخل في إطار الحديث عن طريقة المتكلمين ؛ على أني كنت أفرد كل فريق بالذكر حين أرى لزوماً لذلك .

ثم إني بعد ذلك كله لم أجد بداً من استخدام التطبيقات القانونية فجئت بأمثلة تطبيقية من القانون على كثير من القواعد ، مما يبين إمكان الإفادة من قواعد التفسير عندنا في فهم النصوص القانونية كما أسلفت ، ولقد عملت على المقارنة في عدد من المسائل التي جرى بحثها عند رجال القانون ، كما في دلالة النص ونسبتها من القياس ، والأخذ بمفهوم الموافقة بوجه عام ، والأخذ بمفهوم المخالفة ، حيث ينبني على هذه الضوابط العامة آثار كثيرة في التفريع .

وإني إذ أقدم هذا البحث المتواضع ، لا أزعم لنفسي أنني أشفيت على الغاية ، ولكنها محاولة إسهام في أمر أعتقد أنه بالغ الخطورة في كياننا الفقهي وثروتنا التشريعية العظيمة ، خصوصاً وأن موضوع تفسير النصوص ـ إلى جانب أهميته الأصلية في ذاته ـ كان ملتقى عدد من علوم الإسلام ؛ من لغة ، وتفسير ، وأصول ، وفقه ، وحديث ، ومصطلح ، واختلاف ، وغير ذلك ، كالمنطق وماإليه ، مما يخدم هذا الركن من أركان التشريع وهو

الاستنباط من النص ، عن طريق فهمه ، والكشف عن معانيه ومدلولاته .

ولقد يبدو الأمر أكثر أهمية إذا كنا على ذُكر من أن مناهج تفسير النصوص التي يحتويها أصول الفقه ، قد دخلت منذ زمن غير يسير طور الجمود على الشكل النظري في أذهان كثير من المؤلفين ، وذلك ماباعدها عن السمة العملية التي هي طابعها الأصيل من قبل ، ولعل الكشف اليوم عن خصائصها العظيمة ، مع التطبيقات العملية ، والعناية بربط الفروع والأحكام بالقواعد التي تنتمي إليها من الأصول ، يساعد - بتعاون الباحثين - على أن تؤدي هذه المناهج دورها من جديد في عالم الفقه والقانون .

خطة البحث

وقد جعلت ما تضمنته الرسالة مشتملاً على : باب تمهيدي ، وقسمين ، وأربعة أبواب ، وخاتمة ؛ فكان الأمر كما يلي :

الباب التمهيدي : نظرة الشريعة والقانون إلى التفسير .

الفصل الأول : البيان عند الأصوليين .

الفصل الثاني : ماهية تفسير النصوص .

الفصل الثالث : نظرة عامة حول التفسير ومدارسه في القانون .

القسم الاول : **قواعد التفسير في حالات وضوح الألفاظ وإبهامها ودلالتها على الأحكام .**

الباب الأول : الوضوح والإبهام في الألفاظ .

الفصل الأول : الواضح وأنواعه . المبحث الأول : منهج الحنفية في الواضح . المبحث الثاني : منهج المتكلمين في الواضح .

الفصل الثاني : المبهم وأنواعه . المبحث الأول : منهج الحنفية في المبهم . المبحث الثاني : منهج المتكلمين في المبهم .

الفصل الثالث : التأويل . المبحث الأول : تطور معنى التأويل ومجاله . المبحث الثاني : شروط التأويل وأنواعه . المبحث الثالث : من ثمرات الاختلاف في الحكم على التأويل . المبحث الرابع : طريق الجادة في التأويل وموقف الظاهرية .

الباب الثاني : طرق دلالة الألفاظ على الأحكام .

الفصل الأول : منهج الحنفية في طرق الدلالات . المبحث الاول : عبارة النص . المبحث الثاني : إشارة النص . المبحث الثالث : دلالة النص . المبحث الرابع : دلالة الاقتضاء .

الفصل الثاني : منهج المتكلمين في طرق الدلالات . المبحث الاول : المنطوق والمفهوم . المبحث الثاني : موقف العلماء من مفهوم الموافقة . المبحث الثالث : موقف العلماء من مفهوم المخالفة بوجه عام . المبحث الرابع : موقف العلماء من بعض أنواع مفهوم المخالفة . المبحث الخامس : موقف علماء القانون من الأخذ بالمفهوم .

القسم الثاني : قواعد التفسير في حالات شمول الألفاظ في دلالتها على الأحكام وعدم شمولها .

الباب الأول : دلالة الالفاظ على الاحكام في حالتي العموم والاشتراك .

الفصل الأول : العام . المبحث الاول : صيغ العموم . المبحث الثاني : تخصيص العام . المبحث الثالث : دلالة العام .

الفصل الثاني : المشترك . المبحث الاول : ماهية المشترك وأسباب وجوده . المبحث الثاني : دلالة المشترك .

الباب الثاني : دلالة الالفاظ على الاحكام في حالة الخصوص (الخاص) .

الفصل الأول : ماهية الخاص ودلالته على الاحكام . المبحث الاول : ماهية الخاص ونوع دلالته . المبحث الثاني : من آثارقطعية الخاص عند التطبيق .

الفصل الثاني : أنواع الخاص . الفرع الاول : المطلق والمقيد . المبحث الاول : ماهية المطلق والمقيد وحكمها . المبحث الثاني : حمل المطلق على المقيد . الفرع الثاني : الأمر والنهي . المبحث الاول : الامر- المبحث الثاني : النهي . الخاتمة .

هذا وقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عن مطبعة جامعة دمشق وذلك بين يدي المناقشة والحكم .

وهانذا أقدم الطبعة الثانية للقراء ، لدواع ، كان في مقدمتها : مالمست من تقدير لجنة الحكم في جامعة القاهرة التي كانت برئاسة أستاذنا الكبير الشيخ محمد أبو زهره ، والتي قررت ـ مشكورة ـ مايمكن أن يؤديه نشر هذا البحث من خير على صعيدالفكر الاسلامي بوجه عام،وعلى صعيد الشريعة والقانونبوجه خاص، يضاف إلى ذلك ما كان من إقبال على النسخ المعروضة من الكتاب في الأسواق ، حيث استقبله كثير من الباحثين والمعنيين بهذه الشؤون برغبة وحرص ، كما كان له مكان فسيح في كثير من الجامعات والحمد لله . ولقد عملت على تنقيح الكتاب في الحدود التي تصل بين البحث والقارىء ، وأضفت قدراً من الزيادات التي لابد منها عند إيضاح فكرة ، أو توسع في الاستدلال أوتفريع على أصل. دعاني إلىذلك رغبة المزيد من الاستيفاء ، ثم التيسير والبيان

قدر المستطاع لمن يريد معاناة موضوع، قد يكون من أشق الموضوعات التي تضمها رحاب الشريعة التي أكرم الله أمتنا بأن تحملها للناس، طريقة هدى وسعادة للفرد والجماعة، بل وللانسانية جمعاء . وعلى تنوّع الفهارس الميسّرة في الطبعة الماضية، فقد زدتها في هذه الطبعة فهرساً للأعلام يكون مفتاحاً لما يبتغيه القارىء في كثير من الأحيان .

وإني لأسأل الله المبتدىء لنا بنعمه قبل استحقاقها ، المديمها علينا ، مع تقصيرنا في الاتيان على ما أوجب من شكره ، الجاعلنا في خير أمة أخرجت للناس : أن يرزقنا فهماً في كتابه ، ثم سنة نبيه ، قولاً وعملاً يؤدي به عنا حقه ، ويوجب لنا نافلة مزيده[1] ، وأن يقيمنا على الطريقة الرائدة في خدمة شريعته ، وله الحمد في الأولى والآخرة وهو حسبنا ونعم الوكيل .

(١) من كلام الإمام الشافعي في « الرسالة » (ص ١٩) بتحقيق المرحوم الشيخ أحمد محمد شاكر .

الباب التمهيدي

نظرة الشريعة والقانون إلى تفسير النصوص

البيان عند الأصوليين

ماهية تفسير النصوص

حول التفسير ومدارسه في القانون

الفصل الأول



البيان عند الأصوليين

باب البيان في الأصول ، على تشعب مسالكه وتنوّع مذاهب العلماء فيه ، وثيق الصلة بمناهج تفسير النصوص ، أصيل العلاقة بها ، يهدي إلى ذلك مايجده الباحث في معاني الألفاظ ، وتحديد المصطلحات ، من صادق النسب بين البيان والتفسير .

لذا كان لزاماً أن يكون هذا الباب سبيلنا للكشف عن ماهية التفسير بالمعنى الذي نريد . ولسوف يعطينا ذلك مزيداً من الوضوح في معالم استنباط الأحكام .

والبيان في اللغة إظهار المقصود بأبلغ لفظ ، وهو من الفهم وذكاء القلب ، وأصله الكشف والظهور ، فهو اسم لكل ما كشف عن معنى الكلام وأظهره [1] .

قال أبو عثمان الجاحظ : (والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير) [2] .

ومنه قوله عليه الصلاة والسلام : « إن من البيان لسحراً [3] » وهكذا يستعمل البيان لغة في الإظهار والظهور .

---

(١) راجع « النهاية » و « لسان العرب » .

(٢) « البيان والتبيين » (١/٧٦) .

(٣) الحديث بهذا اللفظ رواه مالك وأحمد والبخاري وأبوداود والترمذي عن ابن —

ولم يبتعد الأصوليون عن المعنى اللغوي في تعريفهم للبيان ، فهو عندهم (إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً عما تستر به) .

واعتبار البيان الإظهار دون الظهور ، هو ماجرى عليه الامام الشافعي. وأكثر علماء الأصول من الحنفية ، وعلى رأسهم فخر الاسلام البزدوي[1]، الذي قرر ذلك بقوله : (والمراد به - أي البيان - في هذا الباب عندنا الإظهار دون الظهور) [2] .

- عمر رضي الله عنهما ، وهو عند أحمد وأبي داود عن ابن عباس بلفظ : « إن من البيان لسحرا » وفي رواية للبخاري عن ابن عباس قال : « جاء رجلان من الشرق فخطبا ، فقال صلى الله عليه وسلم : « إن من البيان لسحرا » وفي لفظ لأبي داود عن أبي بن كعب قال : « جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فجعل يتكلم بكلام فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « ان من البيان لسحرا وان من الشعر حكماً » وانظر : « تخريج أحاديث البزدوي » للقاسم بن قطلوبغا (ق ٣٤) مخطوطة دار الكتب المصرية ، « الجامع الصغير » للسيوطي مع « فيض القدير » للمناوي (٢/٥٢٤ — ٥٢٥) « المقاصد الحسنة » للسخاوي (ص ١٢٩) « كشف الخفا والإلباس » للعجلوني (١/٢٥٣ — ٢٥٥) .

(١) هو علي بن محمد ، أبو الحسن فخر الإسلام البزدوي ، من كبار الحنفية في الأصول والفقه والتفسير كان من سكان سمرقند ، ونسبته إلى قلعة بزدة . من تصانيفه : «المبسوط» و«كنز الأصول إلى معرفة الأصول» ويعرف بـ«أصول البزدوي»، و«غناء الفقهاء» و « شرح الجامع الصغير والكبير» في الفقه و « تفسير القرآن » توفي رحمه الله في سنة ٤٨٢ هـ .

(٢) راجع «الرسالة» للإمام الشافعي « باب كيف البيان ص ٢١ فبعدها » تحقيق الشيخ أحمد شاكر . «أصول البزدوي» (٣/٨٢٤) مع شرحه « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري .

وقـــد عزا عبد العزيز البخاري [1] شارح « أصول البزدوي » القول بالظهور ، إلى بعض الحنفية ، وأكثر الشافعية مبيناً أنهم جنحوا إلى ذلك بناء على أن الأصل في البيان لغةً : الظهور ، حيث يقال : بان لي هذا المعنى بياناً ـ أي ظهر واتضح ـ ، وبان الهلال : أي ظهر وانكشف .

ولقد يؤيد ماذهب إليه الأولون من جعل المراد بالبيان عندهم الإظهار دون الظهور ، أي أن أكثر استعماله جاء بمعنى الإظهار ، فإن الرجل إذا قال : بيّن فلان كذا بياناً ، يفهم منه العربي أنه أظهره إظهاراً لم يبق معه شك ، وإذا قيل : فلان ذو بيان ، يراد منه الإظهار [2] .

ولقد كثر ورود البيان في التنزيل بمعنى الإظهار ، كما يرى في قوله تعالى : (هذا بيانٌ للنّاسِ) [3] وقوله تباركت أسماؤه : (فإذا قرأناهُ فاتّبعْ قرآنَهُ ، ثمّ إنّ علينا بيانَهُ) [4] أي إظهار معانيه وأحكامه وشرائعه إذا أشكل عليك يامحمد شيء من معانيه ، أو إظهاره على لسانك بالوحي حتى تقرأه [5] . ومن ذلك قوله تعالى : (خلقَ الإنسانَ

---

(١) هو عبدالعزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري من كبار الحنفية في الأصول والفقه من مصنفاته « كشف الأسرار » في شرح أصول البزدوي و « غاية التحقيق » شرح المنتخب الحسامي في الأصول للأخسيكثي توفي سنة ٧٣٠ هـ .

(٢) راجع «أصول السرخسي» (٢/٢٦) «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري (٣/٤٢٨) « مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول » لمنلا خسرو (٢/١٢٢) مع حاشية الإزميري .

(٣) سورة آل عمران : ١٣٨ .

(٤) سورة القيامة : ١٨ ، ١٩ .

(٥) انظر « الكشاف» للزمخشري (٤/٥٢٩) «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري (٣/٨٢٤) .

عَلَّمَهُ البَيانَ) [١] .

وإن رسول الله ﷺ قلّده الله أمانة البيان لما أنزل إليه من كتاب فكان مأموراً بأن يبين للناس ما ينزل إليه [٢] (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) [٣] .

ولم ينتقل الرسول صلوات الله عليه إلى الرفيق الأعلى ، حتى أدّى أمانة البيان كما أمره مولاه وعهد إليه ، ولو كان البيان بمعنى الظهور وهو العلم الواقع للمبيَّن له ، لما كان رسول الله مؤدياً لتلك الأمانة [٤] .

ومن هنا قرر عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار : أن (من جعل البيان بمعنى الظهور دون الإظهار ، يلزمه القول : بأن كثيراً من الأحكام لا يجب على من لا يتأمل في النصوص ، كما أنه لا يجب الايمان على من لا يتأمل في الآيات الدالة ، مالم يتبين لهم ذلك ، ومردّ ذلك أن الظهور عبارة عن العلم للمكلف بما أريدَ منه ، ولم يحصل له ذلك ، وهذا فاسد) [٥] .

---

(١) سورة الرحمن : ٤ جاء في « لسان العرب » لابن منظور نقلاً عن الزجاج في قوله تعالى: (خلق الانسان علمه البيان) (قيل : إنه عنى بالانسان هنا النبي صلى الله عليه وسلم ، ويجوز في اللغة أن يكون الانسان اسماً لجنس الناس جميعاً ، ويكون على هذا : (علمه البيان) جعله مميزاً ، حتى انفصل الانسان ببيانه وتمييزه من جميع الحيوان .

(٢) انظر «الرسالة» للإمام الشافعي(ص ٢١ ، ٢٩ ، ٣١) « أصول السرخسي » (٢٧/٢) « جامع بيان العلم وفضله » لابن عبد البر (١٨٨/٢ - ١٩٣) .

(٣) سورة النحل : ٤٤ .

(٤) قال شمس الأئمة السرخسي : (وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأموراً بالبيان للناس .. وقد علمنا أنه بين للكل . ومن وقع له العلم ببيانه أقر ، ومن لم يقع له أصر، ولوكان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو - يعني رسول الله - متمماً للبيان في حق الناس كلهم) انظر أصول السرخسي (٢٧/٢) .

(٥) راجع (٨٢٤/٣ - ٨٢٥) وانظر «أصول السرخسي» (٢٦/٢ - ٢٧) « حاشية الازميري على المرآة » (١٢٢/٢) .

انواع البيان

تمهيد :

بعد الذي مرّ من تعريف البيان في اللغة واصطلاح الأصوليين ، يحسن أن نعلم أن لهذا البيان عند الأصوليين أنواعاً هي : بيان التقرير ، بيان التغيير ، بيان التبديل ، بيان التفسير ، ويضيف البعض : بيان الضرورة ، ولكن الأمر يقتضينا من ناحية التاريخ والتطور ، أن نعلم ما الذي كان قبل هذا التقسيم ؟ وهذا ما يوجب الحديث عن البيان وأنواعه عند الإمام الشافعي رضي الله عنه ، الذي كان أول من صنف في هذا الموضوع . وسنكتفي باللمحة الموجزة ، ونحن في طريقنا إلى التفصيل في الأنواع التي أشرنا إليها في مفتتح هذا الكلام .

١ ـ لا يجد الباحث في رسالة الإمام الشافعي ـ التي هي فيما بلغنا أول مدونة في أصول الفقه وتفسير النصوص ـ وضع أسماء اصطلاحية معينة للبيان حسب الغرض الذي يؤديه ، بأن يكون ذلك البيان للتقرير أو للتفسير ... إلى غير ذلك من الأغراض التي يكون به أداؤها ، وإنما يجد عرضاً مفصلاً لوجوه البيان في الشريعة حيث يكون بكتاب ، أو بسنة أو باجتهاد ... الخ ، فهي وجوه متعددة وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض ، ومختلفاً عند من يجهل لسان العرب [١]

(١) انظر الرسالة (ص ٢١) .

فقد عقد محمد بن ادريس الشافعي في رسالته باباً تحت عنوان (كيف البيان) ذكر تحته خمسة أوجه للبيان : أجملها ثم فصّل القول في كل واحد منها على حدة ، وقد أشفع كل وجه منها بالأمثلة والشواهد التي توضح ما أراد . ولعل من الخير أن نعرض هذا الإجمال ونترك التفصيل لمن شاء الاستقصاء . قال الشافعي رحمه الله : (والبيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشبعة الفروع . فأقل مافي تلك المعاني المجتمعة ، انها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه ، متقاربة الاستواء عنده . وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض ومختلفة عند من يجهل لسان العرب) ثم كشف رحمه الله تعالى عن تلك الأوجه معدّداً لها بإجمال ، وذلك قوله : (فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه ، مما تعبدهم به ، لما مضى من حكمه جلّ ثناؤه : من وجوه .

فمنها : ما أبانه لخلقه نصاً . مثل جمل فرائضه ، أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً . وأنه حرّم الفواحش ماظهر منها وما بطن ، ونصّ الزنا والخمر ، وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ، وبيّن لهم كيف فرض الوضوء ، مع غير ذلك مما بيّن نصاً .

ومنه : ما أحكم فرضه بكتابه ، وبيّن كيف هو على لسان نبيه ، مثلُ عدد الصلاة ، والزكاة ووقتها ، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل في كتابه .

ومنه : ماسنّ رسول الله ﷺ مما ليس فيه نص حكم ، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ، والانتهاء إلى حكمه ؛ فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل .

ومنه مافرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه ، وابتلى طاعته في غيره مما فرض عليهم [1] . فإنه يقول تبارك وتعالى : ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ [2] .

وبعد أن أورد الشافعي شواهد أخرى للاجتهاد [3] عاد - كما أسلفنا - على كل وجه من أوجه البيان المذكورة بمزيد من الشرح والايضاح [4] .

بعد رسالة الشافعي

٢ - ولقد امتدت يد الاستقراء والتوسع في ميدان الاصطلاحات إلى مباحث البيان في تفسير النصوص ، فرأينا الأصوليين - فيما بعدَ رسالة الشافعي - يقسمون البيان من حيث الوظيفة التي يمكن أن يؤديها من تقرير أو تفسير ، أو تغيير أو تبديل ... الخ إلى أربعة أقسام ، وأوصلها بعضهم إلى الخمسة [5] .

فالقاضي أبو زيد الدبوسي [6] : يقسم البيان إلى أربعة أقسام هي :

---

(١) الرسالة (ص ٢١ - ٢٣) .

(٢) سورة محمد : ٣١ .

(٣) راجع «الرسالة» (ص ٢٣ - ٢٥) .

(٤) انظر ذلك في (ص ٢٦ - ٥٣) .

(٥) انظر « تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع » للدبوسي (ص ٤٢٩) مخطوطة دار الكتب المصرية.« أصول البزدوي»(٣/٤٢٨) فمابعدهامع«كشف الأسرار».

(٦) هو عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي . أبو زيد ، أحد القضاة السبعة. ومن أجلّ كبار الحنفية من الفقهاء . وإليه انتهت مشيخة بخارى وسمرقند وما والاهما وكان يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج، وهو أول من وضع علم الخلاف . والدبوسي نسبة إلى دبوسية قرية بين بخارى وسمرقند من أعمال الصغد من ما وراء النهر . وأجل تصانيفه كتاب «الأسرار في الأصول والفروع» و «تقويم الأدلة » في الأصول و«تأسيس النظر » في الخلاف وله « خزانة الهدى » و « نظم الفتاوى » توفي سنة ٤٣٠ هـ .

بيان التقرير .

وبيان التفسير .

وبيان التغيير ، وهو الاستثناء .

وبيان التبديل ، وهو التعليق - بالشرط [1] .

وأوصلها شمس الأئمة السرخسي [2] - إلى خمسة - حيث اتفق مع أبي زيد الدبوسي في الأربعة المذكورة ، وضم إليها خامساً وهو :

بيان الضرورة [3] .

أما البزدوي الذي تابعه الأكثرون فيما بعد : فقد عدّها خمسة هي :

بيان التقرير .

وبيان التفسير .

وبيان التغيير ، وهو : على نوعين ؛ الاستثناء ، والتعليق .

وبيان الضرورة .

وبيان التبديل ، وهو : النسخ [4] .

---

(١) راجع «تقويم الأدلة» للدبوسي (ص ٤٢٩) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) هو محمد بن أحمد بن سهل أبو بكر شمس الأئمة من كبار قضاة الحنفية ، يقال : إنه وصل إلى رتبة الاجتهاد . من أهل (سرخس) في خراسان . من أهم مصنفاته «المبسوط» في الفقه شرح «الكافي» للحاكم الشهيد وهو ثلاثون جزءاً أملاها وهو سجين بالجب في اوزجند (بفرغانه) وكان سبب سجنه صدعه بالحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وله «شرح الجامع الكبير للإمام محمد» أيضاً و«شرح السير الكبير» للإمام محمد أيضاً و « شرح مختصر الطحاوي » و « الأصول » في أصول الفقه . توفي سنة ٤٨٣هـ .

(٣) راجع « أصول السرخسي » (٢/٢٦ - ٥٣) .

(٤) راجع « أصول البزدوي » (٣/٨٢٤ - ٨٢٥ - ٨٣٧) . مع شرحه « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري .

وهكذا نرى أن ما اعتبره الدبوسي ، والسرخسي : بيان تغيير ، وبيان تبديل ، هو عند البزودي والأكثرين : بيان تبديل .

وأن الدبوسي لم يذكر : بيان الضرورة .

فاشترك السرخسي مع الدبوسي في جعل بيان التغيير هو : الاستثناء ، وبيان التبديل هو : التعليق ، وعدم اعتبار النسخ نوعاً من أنواع البيان .

واختلف عنه بأنه اعتبر بيان الضرورة ؛ مع أن أبا زيد لم يأت على ذكره . فكانت أقسام البيان أربعة عند الدبوسي ، وخمسة عند شمس الأئمة .

وقد اتفق السرخسي مع البزدوي ومن تابعه بأنها خمسة : منها بيان الضرورة ، إلا أنه اختلف معهم في عدم اعتبار النسخ : بيان تبديل .

وسنعرض فيما يأتي لكل واحد من الأقسام الخمسة لنرى مع أيها يلتقي ما نريده من « تفسير النصوص » .

١ - بيان التقرير :

هذا أول وجه من أوجه البيان الخمسة التي اعتمدها البزدوي والأكثرون من بعده ، كما مرّ وهي :

بيان التقرير ، بيان التفسير ، بيان التغيير ، وبيان التبديل - وهو النسخ - وبيان الضرورة .

ويرى في هذه الأوجه أنها تنوعت حسب الوظيفة التي يؤديها كل واحد منها كما أسلفنا ، فما كان وظيفته التقرير سمي : بيان التقرير . وما أدى غرضَ التفسير سمي : بيان التفسير ، وهكذا . . . وذلك فيما عدا بيان الضرورة الذي سمّاه الآخرون باسم سببه كذلك ؛ لأنه بيان بسبب الضرورة .

ومن هنا قرر العلماء : أن إضافة البيان إلى التقرير ، والتغيير ،

والتبديل ،هي من قبيل إضافة الجنس إلي نوعه ، كما في قولنا : علم الفقه ، وعلم الطب ... الخ . أي بيان ، هو تقرير ، وكذا في الباقي .

أما إضافة البيان إلى الضرورة في قولهم : بيان ضرورة ، فذلك من قبيل إضافة الشيء إلى سببه ، أي بيان يحصل بالضرورة [1] .

وبيان التقرير : هو : تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز ، إن كان المراد بالكلام المؤكد حقيقته ، أو بما يقطع احتمال الخصوص ؛ إن كان المؤكد عاماً [2] .

فمن الأول - وهو مايقطع احتمال المجاز - لفظ : « يطير بجناحيه » من قوله جلّ وعلا : (وَمَا مِنْ دابّةٍ في الأرْضِ وَلا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ إلا أمَمٌ أمْثالُكُمْ) [3] .

فإن « الطائر » في الآية يحتمل أن يستعمل في حقيقته استعمالاً مجازياً ، ذلك أن العرب تستعمل الطيران لغير الطائر ، فيقال للبريد : طائر ، مجازاً

(١) انظر « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي (٣/٨٢٦) .

(٢) قال البزدوي: (أمابيان التقرير فتفسيره أن كل حقيقة تحتمل المجاز، أو عام يحتمل الخصوص ، إذا ألحق به مايقطع الاحتمال فهو بيان تقرير) وقال السرخسي : (فأما بيان التقرير : فهو في الحقيقة التي تحتمل المجاز والعام والذي يحتمل الخصوص) . انظر « أصول البزدوي » (٣/٨٢٥ - ٨٢٦) « أصول السرخسي » (٢/٢٨) هـذا : ويلاحظ ان في ذكرنا للحقيقة التي تحتمل المجاز ، والعام الذي يحتمل الخصوص،احترازاً عما لايدخل في حيز واحد من هذين الاحتمالين من مثل قوله تعالى : (إن الله بكل شيء عليم) (إن الله عليم حكيم) فإنه لايحتمل المجاز ولا يحتمل الخصوص .

(٣) سورة الأنعام : ٣٨ .

لأنه يسرع في مشيه ، كما يقال : فلان يطير بهمته ؛ وتقول للرجل : طر في حاجتي ، أي أسرع . فيكون قوله تعالى : (يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ) تقريراً لموجب الحقيقة ، وقطعاً لاحتمال المجاز ، فالمراد بالطائر حقيقة : الطائر المعروف ، وقد قطع احتمال المجاز ؛ فكان بيان تقرير [1] .

ومن الثاني — وهو مايقطع احتمال الخصوص لفظ : « كُلُّهُمْ أَجْمَعُون » من قوله تعالى : (فَسَجَدَ المَلائِكَةُ كُلُّهُم أَجْمَعُون) [2] .

فان لفظ : (الملائكة) لفظ عام يشمل جميع الملائكة ، ويحتمل الخصوص ؛ بأن يكون المراد بعضهم ، فقطع هذا الاحتمال قوله جل وعلا : (كلهم أجمعون) فكان ذلك بياناً قاطعاً للاحتمال ؛ وذلك أيضاً بيان التقرير [3] .

وقد ذكروا أن من بيان التقرير في مسائل الفقه ، أن يقول الرجل لامرأته : أنت طالق ثم يقول : عنيت به الطلاق من النكاح ، أي رفع قيد النكاح ، وقد علل ذلك عبد العزيز البخاري بقوله : (لأن الطلاق - وإن كان رفع القيد في الأصل ، غير مختص بالنكاح ، لكنه صار مختصاً به في الشرع والعرف ، فصار الطلاق برفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية . واحتمل رفع كل قيد باعتبار أصل الوضع . ولهذا لو نوى صدّق ديانة لا قضاء ، فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة ، فبقوله : عنيت به الطلاق من النكاح ، قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز) [4] .

---

(١) انظر « أصول السرخسي » (٢٨/٢) « أصول البزدوي » مع شرحه « كشف الأسرار » (٨٢٧/٢) « تفسير القرطبي » (٤١٩/٦) .

(٢) سورة الحجر : ٣٠ .

(٣) راجع «أصول البزدوي»مع شرحه لعبدالعزيزالبخاري (٨٢٧/٣) «أصول السرخسي» (٢٨/٢) « المنار للنسفي » مع شرحه لابن ملك (٦٨٨/٢ - ٦٨٩)

(٤) انظر « كشف الأسرار » (٨٢٧/٣) .

وهكذا يكون بيان التقرير ، كما يلاحظ في المثالين السابقين ، قاطعاً للاحتمال ، مقرراً للحكم على ما اقتضاه الظاهر ، وذلك أوضح مراتب البيان [1] .

٢ - بيان التغيير :

أما بيان التغيير : فهو كما يتضح من اسمه :

(البيان الذي فيه تغيير لموجب اللفظ من المعنى الظاهر إلى غيره) .

قال منلا خسرو : (وحقيقته بيان أن الحكم لايتناول بعض مايتناوله لفظه ، فوجب أن يتوقف أول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاماً واحداً لئلا يلزم التناقض) [2] .

وذلك : كالتعليق بالشرط المؤخر في الذكر ، كما في قول الرجل لامرأته : أنت طالق إن دخلت الدار .

وكالاستثناء ، وذلك كما في قوله : لفلان علي ألف إلا مائة .

فلولا الشرط في قوله : إن دخلت الدار ، لوقع الطلاق في الحال .

ولولا الاستثناء في قوله : إلا مائة ، بعد ذكر الالف ، لكان الواجب عليه ألفاً .

فبالإتيان بالشرط : صار الطلاق معلقاً ، وبذكر الاستثناء : تغير وجوب المائة في ذمته ، بعد أن كان الكلام يقتضي وجوب الألف .

وقد قرر العلماء : أن تسمية التعليق ، والاستثناء ، ونحوهما ، بياناً : مجازٌ ، لأن الشرط في قوله : إن دخلت الدار ، يبطل كون الكلام ايقاعاً ، ويصيره يميناً . والاستثناء في قوله : ألف إلا مائة : يبطل الكلام في حق المائة .

---

(١) راجع « تسهيل الوصول إلى علم الأصول » للشيخ محمد المحلاوي (ص ١١٨) .

(٢) « المرآة مع المرقاة » لمنلا خسرو (٢/١٢٦) .

إلا أن في التعليق يبطل الكلام كله ، وفي الاستثناء يبطل بعضه .

فالإبطال لايكون بياناً حقيقة ، لكنه مجاز من حيث إنه يبين أن الرجل يحلف ولا يطلق في التعليق ، وأن عليه تسعمائة لا ألفاً في الاستثناء[1] .

هذا : ومثل الاستثناء والشرط : بدلُ البعض ، نحو أكرم الرجال العلماء منهم ، فانه بيان تغيير ، إذ بقوله : أكرم الرجال ، يدخل العلماء وغيرهم وبقوله : العلماء منهم ، يخرج غير العلماء ، فهو بيان تغيير[2] .

وكذلك الصفة : نحو أكرم بني تميم الطوال . والغاية : نحو أكرم الفقراء إلى أن يدخلوا ، فيخرج الداخلون .

هذا : ويبدو أن الذين يذكرون هذه القيود ، من استثناء ، وشرط وغيرهما ، على انها من المغيِّرات ، يذكرونها لا على سبيل الحصر ، وإنما لاطراد التغيير بهـا ، إذ قد يكون التغيير بغيرها ، كما في العطف بعض الأحيان[3] .

---

(١) انظر «المرآة مع المرقاة» (١٢٧/٢) .

(٢) وقد مثل بعضهم لذلك بقوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) فخرج غير المستطيع . انظر « مرقاة الوصول » شرح مرآة الأصول لملا خسرو (١٢٦/٢ - ١٢٧ .

(٣) قال صاحب المرآة : (واعلم أن هذه الأشياء إنما تعد من بيان التغيير ، لاطراد تغييرها وإلا فلا حصر فيها لوجود مغير غيرها كالعطف مثلاً ، فإنه قد يكون مغيراً كما إذا قال : أنت طالق إن دخلت الدار ، وعبدي حر إن كلمت فلاناً إن شاء الله تعالى ، فإن عطف الشرطية الثانية على الأولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الأولى في حق الابطال) « المرآة » مع « المرقاة » (١٢٧/٢) .

على أن أبا زيد الدبوسي وشمس الأئمة السرخسي قد جعلا – كما أسلفنا – بيان التغيير منحصراً بالاستثناء ، واعتبرا التعليق بالشرط ، بيان تبديل [1] .

٣ – بيان التبديل :

ومن أوجه البيان عند العلماء : بيان التبديل ، وهو : النسخ ؛ وذلك أن يرد دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه ؛ ولذلك عرفه الكثيرون بأنه : (بيان انتهاء حكم شرعي بدليل شرعي متراخ عنه [2]) .

وقد يطلق النسخ على فعل الشارع ، وإليه ذهب من قال : هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر .

وإنما جعل النسخ من أوجه البيان ، لأنه بيان انتهاء مدة الحكم [3] .

---

(١) انظر ما سلف (ص ٣٠ – ٣٦) .

(٢) وجاء في « معـاني القرآن » للفراء : النسخ أن يعمل بالآية ثم تنزل الأخرى ويعمل بها وتترك الأولى (١/٦٤) الكشاف للزمخشري (٢/٤٩٤) «المنهاج» للقاضي البيضاوي مع شرحه لجمال الدين الإسنوي (٢/٢٣) بهامش التقرير والتحبير . « المرآة مع المرقاة » (٢/١٦٨) «مصادر التشريع الاسلامي»(ص ١١٣) للمؤلف .

(٣) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٣/٨٢٦) أصول السرخسي (٢/٥٣) فما بعدها « التوضيح » لصدر الشريعة مع التلويح للتفتازاني (٢/١٧) « التحرير » للكمال بن الهمام مع« التقرير والتحبير »لابن أمير الحاج (٣/٤١) « منهاج الوصول » للبيضاوي مع « نهاية السول » للإسنوي (٢/٢٣) فما بعدها بهامش التقرير والتحبير . «مرقاة الوصول» شرح مرآة الأصول مع حاشية الإزميري (٢/١٢٦ – ١٢٨ ، ١٦٨)وانظر لبعض ثمرات الاختلاف في تحديد معنى النسخ « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني بتحقيق المؤلف (ص١٠) .

وقــد كان فيما أسلفنا من القول ، أن من العلماء كالقاضي أبي زيد الدبوسي ، وشمس الأئمة السرخسي : من يعتبر أن التعليق بالشرط ، هو بيان التبديل ، ولا يعد النسخ من البيان .

ولقد انبنى هذا القول على أن النسخ رفع للحكم ، لا إظهار للحكم فحدُّ النسخ غير حد البيـــان ، نظراً إلى أن النسـخ - وإن كان بيان انتهاء مدة الحكم - لكن ذلك كائن في حق صاحب الشرع ، فأما في حق العباد فهو : رفع الحكم الثابت وتبديله بحكم آخر على ما كان معلوماً عندهم لو لم ينزل الناسخ ، قالوا : وذلك بمنزلة القتل ، فهو انتهاء الاجل في حق صاحب الشرع ، وقطع الحياة في حق العباد ، حتى أوجب القصاص والدية [1] .

وقد أجاب القائلون بأن النسخ بيـان تبديل : بأنه بيان على كل حال ، فقد سمي بيان تبديل ، لأن وجهَ كل من البيان والتبديل قد

---

(١) قال شمس الأئمة السرخسي: (ثم هو - يعني النسخ - في حق الشارع بيان محض، فان الله تعالى عالم بحقائق الأمور لايعزب عنه مثقال ذرة ، ثم اطلاق الأمر بشيء يوهمنا بقاء ذلك على التأبيد من غير أن نقطع القول به في زمن من ينزل عليه الوحي ، فكان النسخ بياناً لمدة الحـكم المنسوخ في حق الشـارع ، وتبديلاً لذلك الحكم بحكم آخر في حقنا ، على ما كان معلوماً عندنا لو لم ينزل الناسخ؛بمنزلة القتل ؛ فإنه انتهاء الأجل في حق من هو عـالم بعواقب الأمور ، لان المقتول ميت بأجله بلا شبهة ، ولكن في حق القاتل جعل جناية ، على معنى أنه يعتبر في حقه حق يستوجب به القصاص ،وإن كان ذلك موتا بالأجل المنصوص عليه في قوله تعـالى : فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولايستقدمون) « أصول السرخسي » (٢/٥٤) وانظر « تقـويم الادلة » للدبوسي (ص ٤٢٩) فما بعدها مخطوطة دار الكتب المصرية .

ثبت فيه . أما البيان فلكون النسخ - كما مر - بياناً لانتهاء مدة الحكم عند الله ، وأما التبديل فلكونه رفعاً وإبطالاً بالنسبة إلينا[1] .

هذا : وللعلماء مباحث مستفيضة في النسخ ، تتناول ، إلى جانب تعريفه وماذا يراد به ، جواز وقوعه ، ومحله ، وشرطه ، وطرائف معرفة وقوعه ، كما تتناول الناسخ والمنسوخ من حيث نسخ الكتاب بالكتاب ، والسنة بالسنة ، والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب ، إلى غير ذلك من متعلقاته وما يرتبط به . يرى ذلك في مواطنه من كتب الاصول والتفسير . [2]

٣ - بيان الضرورة :

أما بيان الضرورة : فيعنون به البيان بسبب الضرورة والاضافة فيه - كما سلف - هي نوع من إضافة الشيء إلى سببه . وهو كما قال شمس الائمة السرخسي : (نوع من البيان يحصل بغير ما وضع له في الاصل)[3] فهو نوع توضيح بما لم يوضع للتوضيح[4] ؛ لأن الموضوع

---

(١) انظر « المرآة على المرقاة » لمنلا خسرو مع حاشية الازميري (٢/١٢٦ - ١٢٧ ، ١٦٨) هذا وقد جعل التفتازاني الأمر مرتبطاً بتحديد المراد من البيان في الاصطلاح ؛ قال رحمه الله :(ولايخفى أنه ان أريد بالبيان مجرد إظهار المقصود : فالنسخ بيان ، وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء .وإن أريد إظهار ماهو المراد من كلام سابق : فليس بيانا) انظر «التلويح »للتفتازاني على «التوضيح » لصدر الشريعة (٢/١٧) .

(٢) راجع : « مصادر التشريع الاسلامي ومناهج الاستنباط » للمؤلف (ص ١١٢) فما بعدها .

(٣) راجع « أصول السرخسي » (٢/٥٠) وانظر « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٣/٨٦٧) .

(٤) راجع « المرآة والمرقاة » لمنلا خسرو (٣/١٦٦) مع حاشية الازميري . « المنار » للنسفي وشرحه لابن ملك (٢/٧٠٧) مع حاشيتي الرهاوي وعزمي زداه .

للبيان في الاصل هو النطق ، وهذا مالم يقع البيان به بل بالسكوت عنه لاجل الضرورة . ومن هنـــا اعتبر العلماء أن البيان وقع بسبب هذه الضرورة بما لم يوضع له البيان [1] .

وعلى هذا لم يعتبره القاضي أبو زيد الدبوسي من أوجه البيان - كما سلف - فكانت هذه الاوجه عند غيره خمسة وعنده أربعة ، والسرخسي اختلف معه في هذه ، فاعتبر بيان الضرورة ، وإن اتفق معه في شأن بيان التغيير ، وعدم اعتبار النسخ وجهاً من وجوه البيان [2] .

وبيان الضرورة عند القائلين به على أربعة أنواع [3] :

النوع الاول - مايكون في حكم المنطوق ، وذلك بأن يدل النطق على حكم المسكوت عنه ، لكونه لازماً لملزوم مذكور .

وقد مثّلوا له بقوله تعالى : (فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ) [4] .

فإن قوله جلّ وعلا : « وَوَرِثَهُ أَبَوَاه » في صدر الكلام ، أوجب الشركة في الميراث من غير بيان نصيب كل من الأبوين .

---

(١) راجع « تسهيل الوصول » للمحلاوي (ص ١٢٦ - ١٢٧) .

(٢) راجع «تقويم الأدلة » للدبوسي(ص ٤٢٩)فما بعدها . مخطوطة دار الكتب المصرية « أصول السرخسي » (٢/٣٥ - ٥٠) .

(٣) أجمل السرخسي هذه الأنواع بقوله : (وهو على أربعة أوجه ؛ منه ما ينزل منزلة المنصوص عليه في البيان ، ومنه مايكون بياناً بدلالة حال المتكلم ، ومنه مايكون بياناً بضرورة دفع الغرور ، ومنه ما يكون بيـــانا بدلالة الكلام) « أصول السرخسي » (٢/٥٠) .

(٤) سورة النساء : ١١ .

وتخصيص الأم بالثلث في قــوله : « فلأمِّه الثُلثُ » صار بياناً لاستحقاق الاب للباقي من التركة وهـــو الثلثان ؛ اذ أن صدر الكلام مسوق لبيان نصيب كل من الأب والأم[1] .

وبذلك صار نصيب الاب ، كالمنصوص عليه عند ذكر الام ، كأنه قيل : فلأمه الثلث ولابيه مابقي ؛ لان إثبات الشركة – كما قالوا – على وجه الاختصاص بالشركتين ، وتعيين نصيب احدهما : تعينٌ لنصيب الآخر بالضرورة[2] .

وهكذا لم يحصل البيان بمجرد ترك التنصيص على نصيب الاب ، بل بدلالة صدر الكلام ، وهو قوله تعالى : « فإنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أبوَاه » اذ صار نصيب الاب لذلك كالمنصوص عليه[3] .

---

(١) انظر « تفسير الطبري » (٣٨/٨) « أحكام القرآن » للجصاص (٩٨/٢) « أصول السرخسي » (٥٠/٢) « شرح السراجية » للسيد الجرجاني (١٤ – ١٥) .

(٢) انظر حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك لمنار النسفي (٧٠٤/٢) .

(٣) « أصول السرخسي » (٥٠/٢) وقد ذكر البزدوي والسرخسي بعض النظائر لذلك في مسائل الفقه قال شمس الأئمة : (وعلى هذا قال أصحابنا في المضاربة : إذا بين رب المال حصة المضارب من الربح ولم يبين حصة نفسه جاز العقد قياساً واستحساناً ، لأن المضارب هو الذي يستحق بالشرط ؛ وإنما الحاجة إلى بيان نصيبه خاصة ، وقد وجد . ولو بين نصيب نفسه من الربح ، ولم يبين نصيب المضـارب جاز العقد استحسانا ، لان مقتضى المضاربة الشركة بينهما في الربــح ، فببيان نصيب أحدهما يصير نصيب الآخر معلوماً ، ويجعل ذلك كالمنطوق به فكأنه قال: ولك مابقي ... وكذلك لو قال في وصيته : أوصيت لفلان وفلان بألف درهم ؛ لفلان منها اربعمائة ، فان ذلك بيان أن للآخر ستمائة بمنزلة ما لو نص عليــه) انظر « أصول السرخسي » (٥٠/٢) « أصول البزدوي » (٨٦٧/٣) .

النوع الثاني ـ البيان بدلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان أو من شأنه التكلم في الحادثة ؛ بسبب سكوته عند الحاجة الى البيان [1] . لان البيان واجب عند الحاجة اليه ، وذلك كسكوت صاحب الشرع صلوات الله عليه عن أمر يعاينه ، من قول أو فعل ، عن التغيير ؛ كالذي شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم ، ومآكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها ، فأقرهم عليها ، ولم ينكرها عليهم . فسكوته عليه السلام ، وهو الموحى اليه بيان الشريعة ، دل ان جميعها مباح في الشرع ، إذ لا يجوز من النبي ﷺ أن يقر الناس على منكر محظور ؛ ضرورة أن الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل ، وأن الله تعالى وصف نبيه بالامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر في قوله جل ذكره : (يَأْمُرُهُمْ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُم عَنِ المُنْكَرِ [2]) فكان سكوته بياناً ، يدل على أن ما أقرهم عليه داخل في المعروف ، خارج عن المنكر [3] .

ومن هذا البيان : سكوت الصحابة على أمر يفتي به عالم منهم ، أو قضاء يقضي به مسؤول ، فقد جعل سكوتهم بياناً ، لسلامة الفتوى التي صدرت من ذلك الصحابي ، أو ذلك القضاء الذي صدر ، وأن الامر لم

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (٢/٥٠) « التوضيح » لصدر الشريعة و « التلويح » للتفتازاني (٢/٣٦ ـ ٤٠) « تسهيل الوصول » للمحلاوي (ص ١٢٧).

(٢) سورة الأعراف : ١٥٧.

(٣) انظر « كشف الأسرار » على أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري (٣/٨٦٨).

يخرج عن دائرة الشرع ؛ لان الواجب عليهم البيان بصفة الكمال ، فسكوتهم بعد وجوب البيان بيان .

وقد ذكر علماء الحنفية مثالاً لذلك : سكوتهم عن تقويم منفعة البدل في ولد المغرور ، وهو الذي يطأ امرأة معتمداً علي ملك يمين ، أو نكاح ، على ظن أنها حرة ، فتلد منه ثم تستحق . وقد قضى عمر في واقعة كهذه بالجارية لمولاها ، وقضى على أبي الأولاد أن يفدي أولاده : الغلام بالغلام ، والجارية بالجارية ، من حيث القيمة ، وسكت عن تقويم منافع الامة المستحقة ، وكان ذلك بحضر من الصحابة ، فكان سكوتهم دليلًا على أن قيمة المنافع غير مضمونة ، لأن الموضع موضع حاجة إلى البيان [1] .

ومنه أيضاً : سكوت البكر في النكاح ، إذا بلغها نكاح الولي ؛ فقد جعل سكوتها بياناً للرضا ؛ وذلك لاجل الحياء الذي يمنعها من إظهار الرغبة في الرجال ، وما دامت تستحيي من إظهار هذه الرغبة ، اعتبر سكوتها اجازة بدلالة حالها [2] .

---

(١) « أصول البزدوي » (٨٦٩/٣ - ٨٧٠) مع « كشف الأسرار » «أصول السرخسي » (٥٠/٢ - ٥١) .

(٢) ولقد جعلوا من أمثلة هذا البيان أيضاً نكول المدعى عليه ، وهو امتناعه عن الحلف بعد توجه اليمين عليه ، فهذا النكول بيان لحال الناكل ، وهي امتناعه عن أداء ما لزمه مع القدرة عليه . « أصول البزدوي » (٨٦٩/٣ - ٨٧٠) « أصول السرخسي » (٥٠/٢ - ٥١) « التلويح » على التوضيح (٤٠/٢) .

النوع الثالث - دلالة السكوت الذي جعل بياناً لضرورة دفع وقوع الناس في الغرور . وقد مثلوا له : بسكوت المولى إذا رأى عبده يبيع ويشتري ؛ فإن سكوته عن النهي يُجعل - كما يقول السرخسي - إذناً له في التجارة ، لضرورة دفع الغرور عن اولئك الذين يعاملون العبد ؛ فان الناس لايتمكنون من استطلاع رأي المولى في كل معاملة مع عبده ، وإنما يتمكنون من التصرف بمرأى العين من المولى ، ويستدلون بسكوته على رضاه ، وهكذا جعل سكوته كالتصريح بالإذن ، لضرورة دفع الغرور .

ومن هذا النوع عند البزدوي والسرخسي ومن تبعها : سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع ، فإن هذا السكوت من الشفيع في مثل هذه الحال : يجعل بمنزلة إسقاط الشفعة ، وإنما جعل كذلك ، لضرورة دفع الغرور عن المشتري [1] .

النوع الرابع : ما يثبت ضرورة اختصار الكلام .

ومثاله عند الحنفية ما إذا قال : لفلان علي مائة ودرهم ، أو مائة ودينار ، فإن ذلك بيان أن المعطوف وهو الدرهم أو الدينار من جنس المعطوف عليه وهو المائة ؛ فيكون لفظ درهم ، أو دينار ، تفسيراً لـ (مائة) في قوله : مائة درهم ، أو مائة دينار ؛ إذ كل من الدرهم والدينار بيّن بنفسه . ومثل البيّن بنفسه : المقدرات الشرعية ، كالمكيل والموزون ؛ كأن يقول :

---

(١) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار» (٣/٨٧٢) «أصول السرخسي» (٢/٥٩) « المنار » للنسفي مع شرحه لابن ملك وحاشيتي الرهاوي وعزمي زاده (٢/٧٠٦) .

لفلان علي مائة وقفيز حنطة ، أو مائة وقنطار زيت ؛ فإن كلًا من القفيز والقنطار يكون بياناً للمائة التي عطف عليها [1] .

هذا ما ذهب إليه الحنفية ، وخالف في ذلك الشافعية ؛ فلم يعتبروا المعطوف بياناً للمعطوف عليه في كلٍ من الحالتين السابقتين ؛ لأن العطف يقتضي المغايرة ؛ فالمائة مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير ، فيعود تفسير هذا المبهم للمبهِم نفسه وهكذا يُلزَم المقرُّ بالمعطوف ، ويكون القول قوله في المعطوف عليه [2] .

٥ ـ بيان التفسير :

أما بيان التفسير : فهو عند العلماء : (بيان ما فيه خفاء [3]) وقد مثّلوا

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (٥٢/٢) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري » (٨٧٣/٣) « المنار » للنسفي وشرحه لابن ملك مع حاشية الرهاوي (٢ ، ٧٠٦ ـ ٧٠٧) « الشامل » شرح أصول البزدوي . مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) انظر « المهذب » للشيرازي (٣٤٩/٢) فقد حكم الشيرازي بالخطأ على قول أبي ثور فيمن قال : له علي ألف درهم،إن الجميع تكون دراهم ، وقرر أنه يلزمه درهم ، ويرجع في تفسير الألف إلى المقر قال : (لأن العطف لايقتضي أن يكون المعطوف من جنس المعطوف عليه لأنه قد يعطف الشيء على غير جنسه كما يعطف على جنسه) . هذا ومن أهم ما أجاب به الحنفية عما ذهب إليه الشافعية ، أن ما جعلوه بياناً قد جرى مجرى العادة ؛ فان الناس إعتادوا حذف التفسير من المعطوف عليه في العدد إذا كان المعطوف مفسراً بنفسه ، كما إعتادوا حذف التفسير طلباً للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله ، وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة أسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون . انظر « السرخسي » (٥٢/٢ ـ ٥٣) ابن ملَك على « المنار » (٧٠٧/٢) .

(٣) راجع « كشف الأسرار » على « أصول البزدوي » لعبد العزيز البخاري (٨٢٧/٣) حاشية الرهاوي على شرح ابن ملَك على المنار (٦٨٩/١) .

لما فيه خفاء بـ (المشترك ، والمجمل ، والمشكل والخفي [1] ...)

على أن فخر الإسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي قد اقتصرا على ذكر المشترك والمجمل . حتى إذا جاء المتأخرون ، أوضحوا أن الاقتصار على ذكر المشترك والمجمل ، لم يكن للحصر ، وإنما كان تسامحاً عند التمثيل ؛ فعرّف عبد العزيز البخاري هذا النوع من البيان بقوله : (هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل ونحوهما) [2] . وبعد أن مثّل صاحب مرآة الأصول بأكثر من المجمل والمشترك قال : (وإن تخصيص المشايخ المشترك والمجمل بالذكر تسامح) [3] .

وهكذا : قد يكون سبب الغموض والخفاء في النص ، وجود لفظ فيه مشترك بين معنيين أو أكثر – كما سيأتي – ولم يعلم عن الشارع تعيين الواحد في المعنيين ، أو المعاني التي وضع لها اللفظ . يبدو ذلك في قوله

---

(١) المشترك – كما سيأتي – هو اللفظ الذي وضع لمعنيين مختلفين أو معاني مختلفة بأوضاع متعددة . والمجمل : هو الذي خفي من ذاته خفاء لايدرك إلا ببيان من المجمل نفسه . وهذا عند الحنفية. ويرى الشافعية وغيرهم : أن من المجمل مايمكن أن يكون بيانه من طريق المجتهد بالبحث والاجتهاد . أما المشكل : فهو اللفظ الذي خفي من ذاته خفاء يمكن زواله بالاجتهاد . وأما الخفي: فهو اللفظ الظاهر فيما وضع له ولكن عرض له الخفاء عند التطبيق ، فخفاؤه ليس من ذاته ولكن بعارض . وانظر ما يأتي في مباحث الواضح والمبهم من الألفاظ ، وبحث المشترك .

(٢) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٨٢٧/٣) مع « أصول البزدوي » وانظر « أصول السرخسي » (٢٨/٢ – ٢٩) . « المنار » للنسفي مع شرحه لابن ملك وحواشيه لابن الحلبي وعزمي وزاده والرهاوي (٦٨٩/٢) .

(٣) انظر « المرآة » (١٢٥/٢) .

تعالى : (وإن طلّقتموهنّ من قبل أن تمسّوهنّ وقد فرضتم لهنّ فريضةً فنصفُ ما فرضتم إلاّ أن يعفونَ أو يعفوَ الذي بيده عُقدةُ النكاح)[1] .

فـ (الذي بيده عقدة النكاح) مشترك بين الزوج والولي . . وقد اختلفت أنظار العلماء في المراد منه في الآية الكريمة وكانوا في ذلك على مذاهب عند تفسير النص كما سيأتي .

كما يبدو في قوله تعالى : (والمطلّقاتُ يتربّصنَ بأنفسهنّ ثلاثةَ قروء)[2] فلفظ (القرء) مشترك بين الحيض والطهر في أصل الوضع ، وقد استعملته العرب في كليهما . ومن هنا اختلفت أنظار العلماء أيضاً في تحديد المراد منه في النص عند تفسيره[3] .

وقد يكون سبب الخفاء : الإجمال في اللفظ ؛ كما إذا استعمل الشارع لفظاً في معنى شرعي أراده ، ولكنه أجمله ولم يفصّله مع أن للفظ معنى خاصاً به في الأصل .

وذلك كما يرى في ألفاظ : الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والربا ؛ فحين وردت هذه الألفاظ في نصوص الكتاب لم يُرَدْ بها معانيها اللغوية ، وإنما ريد بها معانٍ شرعية جاءت بمجيء الشريعة الجديدة ، ولكن آيات الكتاب أجملت هذه الألفاظ ولم تبينها ، وقد تكفلت السنن القولية والعملية ببيان هذا الإجمال وتفصيله ، ليكون في مقدور المكلف أن يخرج من عهدة الامتثال لأوامر الشريعة ، والاجتناب لنواهيها .

---

(١) سورة البقرة : ٢٣٧ .

(٢) سورة البقرة : ٢٢٨ .

(٣) راجع تفصيل مسألتي (الذي بيده عقدة النكاح) و (القروء) فيما يأتي من مباحث «المشكل والمشترك » وانظر : «أصول الفقه» للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي (ص ٣٩٢) .

وقد يكون سبب الخفاء في النص : أن يكون فيه لفظ مشكل بأن يكون اللفظ مشتركا كما أسلفنا ، أو يكون فيه غرابة تدعو إلى ضرورة التفسير كما في قوله تعالى : (إِنَّ الإِنسانَ خُلِقَ هَلوعاً ، إذا مسَّه الشَّرُّ جَزوعاً ، وإذا مسّه الخَيْرُ مَنُوعاً [1]) . ولفظ (هَلوُع) لفظ غريب فكان لابد من إزالة هذه الغرابة ، ليزول الغموض والخفاء ؛ والذي فسره وقرب معناه قوله تعالى : (إذا مسَّه الشّرُّ جَزُوعاً وإذا مسَّه الخيرُ مَنُوعاً) .

وقد يرد الخفاء عند التطبيق ؛ كأن يكون في النص لفظ ظاهر فيما وضع له ، ولكن التبس الأمر عند التطبيق على بعض الافراد ؛ لوجود وصف زائد في الفرد الجديد ، أو نقص فيه ، أو لأي سبب من أسباب الالتباس ، حيث يحتاج عند التطبيق إلى نظر ، وتأمل ، واستعانة بأمر خارج عن الصيغة ؛ كما في قوله تعالى : (والسّارقُ والسّارِقةُ فاقْطعوا أيديَهما [2]) حيث اشتبه الامر عند تطبيق (السارق) على مرتكب جريمة فيها وصف زيادة أو نقص على السرقة كالنّباش والطرّار . ومن هنا يرى أن الخفاء يمكن أن يكون من ذات اللفظ ؛ كما في (المجمل ، والمشكل) ويمكن أن يكون لعارض كما في (الخفي) [3] .

وهكذا يكون بيان الخفاء في وظيفة بيان التفسير ، شاملاً لما قد يكون من عمل الشارع ؛ كما في (المجمل) ، ولما قد يكون من عمل المجتهد كما في (المشكل ، والخفي) .

---

(١) سورة المعارج : ١٩ — ٢١ .

(٢) سورة المائدة : ٣٨ .

(٣) انظر فيما يأتي :مباحث«الواضح والمبهم من الألفاظ» عند الحنفية والمتكلمين .

هذا : ومما اختلف فيه عند العلماء (التخصيص) الذي هو : قصر العام على بعض أفراده :

فذهب الشافعية إلى أنه بيان تفسير .

وذهب الحنفية إلى أنه بيان تغيير .

ومرد هذا الاختلاف : الحكم على دلالة العام على أفراده التي يشملها قبل التخصيص ، هل هي دلالة قطعية أو ظنية ؟ فهي دلالة ظنية عند الشافعية – كما سيأتي في حينه – وقطعية عند الحنفية .

وبناء على ذلك كان التخصيص : بيان تفسير عند الشافعية ؛ لانه يفسر موجب العام ، ويوضح أنه يوجب الحكم في بعض الافراد التي يشملها العام فقط .

وكان بيان تغيير عند الحنفية ؛ لان التخصيص ينزل بدلالة العام من القطعية إلى الظنية ، إذ أن من المتفق عليه ، أن العام بعد التخصيص ، يصبح ظني الدلالة [1] .

هذا : وقد عدّ البزدوي والسرخسي وغيرهما من (بيان التفسير) في مسائل الفقه قول الرجل لامرأته : أنت بائن ، أو أنت علي حرام ، أو غير ذلك من الكنايات ثم قوله : عنيت به الطلاق ، فإن قوله : (عنيت به الطلاق) يكون بيان تفسير ، ذلك لان البينونة والحرمة مشتركة محتملة المعاني ، فإذا قال : عنيت بهذا الكلام الطلاق، فقد رفع

(١) راجع فيما يأتي « مباحث العام ودلالته ومخصصاته » عند العلماء ، وانظر « مرآة الأصول على المرقاة » لمنلا خسرو وحاشية الإزميري (٢/١٢٦) .

الابهام ، فكان بيان تفسير ، ثم بعد التفسير يجب العمل بأصل الكلام فتقع البينونة والحرمة .

ومن بيان التفسير أيضاً ما إذا قال : لفلان علي ألف درهم ، وفي البلد نقود مختلفة كان (مشكلا) لدخول المبلغ المقرّ به في أشكاله من النقود ، فاذا قال : عنيت به نقد كذا ، زال الاشكال وصار هذا الكلام تفسيراً له . قال السرخسي : (وسائر الكنايات في الطلاق والعتاق على هذا أيضاً [1]) .

(١) انظر « أصول السرخسي » (٢٨/٢) « أصول البزدوي » و « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٨٢٧/٣)« المرقاة » مع « المرآة » لملا خسرو مع حاشية الازميري (١٢٦/٢)

النصوص المرادة في البحث

– أما النصوص التي نريدها بقولنا : « تفسير النصوص » فهي نصوص الاحكام من الكتاب والسنة [1] .

– والكتاب : هو اللفظ العربي المعجز المنزل وحياً على محمد صلوات الله وسلامه عليه ، المنقول إلينا بالتواتر ، المتعبّد بتلاوته .

أما السنة فهي : ما أثر عن رسول الله ﷺ من قول ، أو فعل أو تقرير . ويلتقى الكتاب والسنة بأن كلا منهما وحي من عند الله تعالى ، ولكن الكتاب وحي متلو ، والسنة وحي غير متلو ، والقرآن متواتر فهو قطعي الثبوت ، والسنة قليلها متواتر ، وأكثرها أخبار آحاد ، لذا كانت ظنيّة الثبوت بجملتها . ومن الخير أن نقرر أنه لابد أن تكون نصوص السنة من ناحية الصحة ، على مستوى الصلاحية لان تؤخذ منها الاحكام .

وإذا كنا نعني بالنصوص : نصوص الكتاب والسنة : فلأن مرد سائر الادلة الشرعية إليها : فالكتاب والسنة هما أساس التشريع وقوام أحكام

---

(١) ولا علاقة لنا بمرحلة ثبوت النص ؛ فالقرآن متواتر ، والحكم على النص من السنة منوط بعلوم الحديث ومصطلحه ، حيث وضع علماؤنا –بمزيد المعرفة والأمانة– أدق الضوابط وأحكمها لمعرفة الحديث المقبول والحديث المردود ، والذي يعنينا في موضوعنا إنما هو فقه النص ، من حيث مناهج الاستنباط وطرائقه .

الإسلام . وما عداهما من الادلة مستنبط منها ومآله إليها . علماً بأن المقبول في مجال الاحكام من الاحاديث هو: الحديث الصحيح، والحديث الحسن .

والحديث الصحيح : « هو الحديث الذي اتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة قادحة » .

أما الحديث الحسن : فهو أدنى درجة من الصحيح وهو عند العلماء على نوعين :

أولها ـ الحسن لذاته وهو : « ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط ضبطاً غير تام إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة » .

الثاني ـ الحسن لغيره : وهو : « الحديث الذي لايخلو سنده من راوٍ مستورٍ ولكن ضعفه ليس بكثرة الخطأ أو اتصافه بفسق كتهمة الكذب ، أو أن يروي الحديث شيخ الراوي المستور ، أو من فوقه بلفظه أو بمعناه » .

ولقد تضافرت جهود العلماء على تأكيد مقام الكتاب والسنة من شريعة الإسلام ، ووجوب التزام الأوامر فيها واجتناب المناهي .

قال ابن حزم في شأن القرآن : (ولما تبين بالبراهين والمعجزات أن القرآن هو عهد الله إلينا والذي ألزمنا الإقرار به ، والعمل بمافيه ، وصح بنقل الكافة الذي لامجال للشك فيه ، أن هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف ، المشهور في الآفاق كلها : وجب الانقياد لما فيه ، فكان هو الأصل المرجوع إليه ، لأننا وجدنا فيه : (ما فرّطنا في الكتاب من شيء [1] . مما في القرآن من أمر ونهي فواجب الوقوف عنده [2]) .

---

(١) سورة الأنعام : ٣٨

(٢) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » (١/٩٥) .

وقال في شأن السنة : (لما بينا أن القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع نظرنا فيه فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله ﷺ ووجدناه عز وجل يقول فيه واصفا لرسوله ﷺ : وما يَنْطِقُ عنِ الهوَى إنْ هُوَ إلا وحيٌ يوحى [1] . فصح لنا بذلك أن الوحي من الله عز وجل إلى رسوله ﷺ على قسمين : أحدهما : وحي متلو مؤلف تأليفاً معجز النظم ـ وهو القرآن ـ والثاني : وحي مروي منقول غير مؤلف ولامعجز النظم ولا متلو ، لكنه مقروء ، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ ، وهو المبين عن الله عز وجل مرادَه منا ، قال الله تعالى : لتبيّن للناس ما نزّل إليهم) .

ثم قال أبو محمد : (ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا القسم الثاني كما أوجب طاعة القسم الأول ـ الذي هو القرآن ـ ولا فرق [2] ، فقال تعالى : أطيعُوا اللهَ وأطيعُوا الرسولَ) [3] .

مظان البحث في نصوص الأحكام :

ويرى المتتبع لنصوص الكتاب والسنة التي هي آيات الأحكام وأحاديث الأحكام فيما نحن بصدده من البحث ، أن مظان النصوص في ثروتنا التشريعية من ناحية التأليف ، كانت في عدة ميادين ؛ فآيات الأحكام مظانها كما يلي :

أولاً : كتب التفسير ؛ كتفسير ابن جرير الطبري وهو (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) والكشاف للزمخشري وتفسير القرطبي وهو (الجامع لأحكام القرآن) .

---

(١) سورة النجم : ٣ وانظر المصدر السابق (١/٩٥ — ٩٦) .

(٢) « الإحكام في أصول الأحكام » (١/٩٦ — ٩٧) .

(٣) سورة النساء : ٥٩

ثانياً : كتب السنة فقد درج الأئمة عند تصنيف هذه الكتب على افراد باب خاص للتفسير ، إلا ما كان من أمر المسانيد ؛ فإن العلاقة مرتبطة بالمروي عنه ، وليس من تقسيم للموضوعات ، حتى يكون للتفسير باب خاص به .

ثالثاً : كتب الأصول وكتب الفقة .

* * *

كتب أحكام القرآن :

على أن كثيراً من العلماء قد عنوا عناية خاصة بآيات الأحكام ـ وقد قدرها الغزالي وابن العربي بخمسمائة آية ـ وكانوا في ذلك فريقين :

١ ـ فريق أتى بها مع غيرها وأفردها بالعناية والتوجيه الفقهي عند استنباط الأحكام كما نرى في « تفسير القرطبي » .

٢ ـ فريق أفردها بالتفسير فيما سمي « بأحكام القرآن » . وقد ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون عدداً من هذه المؤلفات :

منها ـ « أحكام القرآن » للشافعي وهو أول من صنف فيه .

« أحكام القرآن » لأبي الحسن علي بن حجر المتوفى سنة ٢٨٢ .

« أحكام القرآن » لأبي الحسن علي بن موسى القمي الحنفي المتوفى سنة ٣٠٥ .

« أحكام القرآن » لأبي جعفر الطحاوي الحنفي المتوفى سنة ٣٢١ .

« أحكام القرآن » للقاسم بن اصبع القرطبي المتوفى سنة ٣٤٠ .

وقد أوصل العدد إلى ثلاثة عشر مؤلفاً . وكان فيما ذكره إضافة إلى ما قدمنا ما هو مطبوع متداول معروف « كأحكام القرآن » لأبي بكر الجصاص الحنفي المتوفى سنة ٣٧٠ .

و « أحكام القرآن » لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨ وقد جمعه من كلام الشافعي رحمه الله .

و « أحكام القرآن » للقاضي محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المالكي المتوفى سنة ٥٤٣ وهو تفسير خمسمائة آية متعلقة بأحكام المكلفين .

و « أحكام القرآن » لأبي الحسن المعروف بالكيا الهراسي الطبري البغدادي الشافعي المتوفى سنة ٥٠٤ هـ . وهو مخطوط [١] .

* * *

مظان أحاديث الأحكام :

أما مظان أحاديث الأحكام فهي :

١ - كتب المسانيد ، والصحاح ، والسنن والآثار .. كما في موطأ مالك ومسند أحمد ، والكتب الستة ، وسنن الدارقطني والسنن الكبرى للبيهقي وغيرها . . والتعداد هنا ليس على سبيل الحصر .

٢ - كتب التفسير ، لأن السنة بيان للقرآن .

٣ - ثم كتب الأحكام من أصول فقه ، وفقه .

والذي يلاحظ أن كتب السنن والآثار قد رتبت على حسب الأبواب من الفقه وغيره ؛ فأحاديث الأحكام يجدها الباحث منثورة في أبواب الفقه ، وأول من بدأ ذلك الإمام البخاري رحمه الله ، الذي أبدع أيما إبداع في عقد الصلة بين الحديث أو جزء منه ، وبين العنوان الذي يضعه له ، حتى عدّ وضعه للعناوين على الأحاديث أو جزء منها ، دلالة على فقهه رحمه الله لأنه يكرر الحديث حسبما يؤخذ منه من الأحكام ، ولذلك فقد يذكره في أكثر من مناسبة ، وكثيراً ما يأتي بآية من القرآن عنواناً لمجموعة من الأحاديث ترتبط مع هذه الآية بنوعية الحكم .

---

(١) يعمل المؤلف في تحقيق هذا الكتاب والجزء الأول منه وشيك الصدور إن شاء الله .

والحافظ ابن حجر العسقلاني الذي شرح صحيح البخاري بكتابه المشهور « فتح الباري » أفرد للحديث عن كتاب « الصحيح » وصاحبه ، وعن منهجه في شرح الكتاب جزءاً خاصاً اعتبره مقدمة للفتح .

وكان مما قاله عن البخاري في هذه المقدمة : (ثم رأى - يعني البخاري - ألا يخليه - أي الصحيح - من الفوائد الفقهية والنكت الحكمية فاستخرج بفهمه من المتون معاني كثيرة فرقها في أبواب الكتاب بحسب تناسبها ، واعتنى فيه بآيات الأحكام . فانتزع منها الدلالات البديعـــة وسلك في الإشارة إلى تفسيرها السبل الوسيعة ، قال الشيخ محي الدين نفع الله به : ليس مقصود البخاري الاقتصار على الأحاديث فقط ، بل مراده الاستنباط منها والاستدلال لأبواب أرادها ، ولهذا المعنى أخلى كثيراً من الأبواب عن إسناد الحديث واقتصر فيه على قوله فيه خلاف عن النبي ﷺ أو نحو ذلك . وقد يذكر المتن بغير إسناد - وقد يورده معلقاً . وإنما يفعل هذا لأنه أراد الاحتجاج للمسألة التي ترجم لها وأشار إلى الحديث لكونه معلوماً [1]) .

وعندما تحدث ابن حجر عن ضابط تراجم الأحاديث عند البخاري بين أنه قد يأتي في الترجمة بلفظ المترجم له ، أو بعضه ، أو بمعناه ، وأوضح أن ذلك قد يكون في الغالب ناشئاً عن احتمال لفظ الترجمة لأكثر من معنى واحد ، فيعين البخاري أحد الاحتمالين بما يذكر تحتهـــا من الحديث ، وقد يوجد فيه ما هو بالعكس من ذلك ؛ بأن يكون الاحتمال في الحديث والتعيين في الترجمة .

---

(١) انظر مقدمة فتح الباري للحافظ ابن حجر (ص ٦) .

وقد قرر صاحب الفتح أن (الترجمة هنا بيان لتأويل ذلك الحديث نائبة مناب قول الفقيه مثلاً : المراد بهذا الحديث العام : الخصوص ، أو بهذا الحديث الخاص : العموم ... أو أن ذلك الخاص : مراد به ما هو أعم مما يدل عليه ظاهره بطريق الأعلى أو الأدنى ، ويأتي في المطلق والمقيد نظير ما ذكرنا في الخاص والعام ، وكذا في شرح المشكل وتفسير الغامض ، وتأويل الظاهر وتفصيل المجمل) .

ثم قال الحافظ رحمه الله : (وهذا الموضع هو معظم ما يشكل من تراجم هذا الكتاب ولهذا اشتهر من قول جمع من الفضلاء : فقه البخاري في تراجمه [1]) .

* * *

كتب أحاديث الأحكام :

على أن بعض العلماء لم يعفوا أنفسهم من إفراد أحاديث الأحكام بمؤلفات خاصة كما نرى في « شرح معاني الآثار » لأبي جعفر الطحاوي ، و « معالم السنن » للخطابي الذي اختار مجموعة من أحاديث الأحكام من سنن أبي داود وشرحها و « منتقى الأخبار » للمجد ابن تيمية الذي شرحه الشوكاني بكتابه المشهور « نيل الأوطار » ، و « بلوغ المرام » لابن حجر العسقلاني حيث شرحه الصنعاني بكتابه « سبل السلام » و « الإلمام » لابن قدامة الذي شرحه ابن دقيق العيد في كتابه « الإحكام » .

* * *

(١) انظر المصدر السابق (ص ١١) .

الفصل الثاني



ماهية تفسير النصوص

ويهمنا الآن : أن نحدد طبيعة العلاقة ـ التي أشرنا إليها من قبل ـ **بين** البيان وبين ما نريده من (تفسير النصوص) وإذا كنا نعني بالنصوص ـ كما تقدم ـ **نصوص الكتاب والسنة الصحيحة** (١)

إننا نعني بالتفسير : **(بيان معاني الألفاظ ودلالاتهـا على الأحكام للعمل بالنص على وضع يفهم من النص)** .

فإذا وضح ذلك ، علمنا أن ما يرتبط من أوجه البيان السالفة الذكر بما نريد : إنما هو (بيان التفسير) .

فبيان الضرورة لا دخل له فيما نحنُ فيه ، إذ أن دلالته قائمة على الضرورة ، حيث اعتبر السكوت بياناً من أجلها مع أن الأصل في البيان النطق ، فليس في بيان الضرورة نص يراد تفسيره ، وإن كان لاغنى للمفسر عن الإحاطة بمدلول السكوت في واقعة ما ، للاستعانة على تفسير نص مرتبط بها .

والأوجه الثلاثة الباقية من بيان التقرير ، والتغيير ، والتبديل ـ عند من يعد التبديل من البيان ـ كلها واقعة من قبل الشارع ، وليست من عمل المجتهد الذي يقتصر عمله على البحث عن وجودها ؛ فلا علاقة لها بإزالة خفاء ، أو إيضاح إبهام من قبله ، إلا مايكون من معرفة وجودها وثبوتها خصوصاً (النسخ) .

---

(١) انظر ما سبق (ص ٥٥) .

أما بيان التفسير وهو : بيان ما فيه خفاء ، فينطوي تحته - كما سبق - بيان الشارع للمجمل ، وبيان المجتهد لبقية أحوال الخفاء ؛ فالمجال متسع للكشف عن المعاني وإظهارها وتبيينها .

وإذا كان لابد لمن يقوم بتفسير النص من معرفة ما وقع لهذا النص من أوجه البيان ؛ إن العلاقة المباشرة كائنة ببيان التفسير ، والتفسير بالمعنى الذي أردناه ، مرتبط تمام الارتباط بإزالة الغموض إن وجد . فمن وظيفة المفسِّر ، أن يعمل بالبحث والاجتهاد ، على إزالة الغموض . ولقد يكون من عمله ، إدراك ما إذا كان هنالك بيان من الشارع لما يريد تفسيره ، أو نسخ له مثلاً ، وما اذا كان هنالك تعارض ظاهري مع نص آخر وعند ذلك يكون عمله فيما وراء الساحة ، التي صدر فيها عن الشارع بيان .

وإذا كنا نرى هذا الارتباط ببيان التفسير ، إن ذلك لاينفي أن التفسير بالمعنى الذي نعنيه ، لايبتعد عن أصل معنى البيان : وهو الإظهار والكشف ، عندما نعبر عنه ببيان معاني الألفاظ ودلالتها على الأحكام للعمل بالنص على وضع يفهم من النص .

فمن التفسير : معرفة مرامي الألفاظ التي منها الواضح ، ومنها المبهم وإن كان بعض الواضح لايخلو من احتمال - كما سيأتي -

وكذلك فان منه : معرفة دلالات الألفاظ على الأحكام ، حيث تتعدد وجوهها ومناحيها ؛ فليس كل نص تكون دلالته على الحكم بعبارته ، بل غير العبارة من طرق الدلالة على الحكم متعدد ، من إشارة ودلالة واقتضاء[1] وإن شئت فقل : دلالة اللفظ فيها (المنطوق) وفيها (المفهوم) ،

---

(١) فعبارة النص : هي دلالة الكلام على المعنى المقصود من سياقه أصالة أو تبعاً . ـــ

وتحت المنطوق والمفهوم تنطوي كل طرق دلالة الألفاظ على المعاني والأحكام .

ثم إن من التفسير : إدراك معاني الألفاظ في حالات (عمومها ، واشتراكها) ؛ كيف يكون شمولها ، ونوع دلالتها على ما تشمل من أفراد ، وكذلك في حالات (خصوصها) حين يكون اللفظ مطلقاً أو مقيداً ، أو صيغة من صيغ التكليف في أمر أو نهي ؛ وذلك من حيث علاقة المطلق بالمقيد ومتى يؤخذ بالمطلق على إطلاقه ومتى يجب تقييده ، ثم من حيث دلالة صيغة التكليف ، والعمل الذي في حدوده يخرج المكلف من عهدة الامتثال ، وإذا كانت الصيغة نهياً : ماهو أثر النهي في المنهي عنه [1] ... الخ

وهكذا تكون منافذ الاجتهاد مفتحة أمام المجتهد لبيان ما فيه خفاء في ظل ما ندعوه (بيان التفسير) .

علاقة هذا التفسير بالقول بالرأي

هذا : ونودّ أن نقرر أن تفسير نصوص الأحكام من الكتاب والسنة بالمعنى الذي قررناه والذي اعتبر نوعاً من أنواع الاجتهاد ، هو من التفسير المحمود الذي ترضى عنه الشريعة ، ولا يتعارض مع مبادىء الكتاب والسنة ، فكله كائن فيما وراء بيان النبي عليه السلام ، وما أثر عن سلف هذه الأمة .

ـــ وإشارة النص : هي الدلالة على معنى التزامي لم يقصد من الكلام قصداً أصلياً . ودلالة النص : هي الدلالة على ثبوت حكم المنصوص عليه للمسكوت عنه من طريق علة الحكم التي يمكن إدراكها بمجرد المعرفة باللغة. أما الاقتضاء: فهو دلالة الكلام على مسكوت يتوقف عليه صدق الكلام، أو صحته من الناحية الشرعية أو العقلية ... كما سيأتي .

(١) انظر ما يأتي في مباحث العام والخاص .

والذي يدعونا إلى ذلك : ما ثار من اختلاف بين العلماء ـ فيما يختص بتفسير القرآن ـ حول القول فيه بالرأي ؛ فمن مجيز ومن محرِّم ، وكان مردُّ ذلك آثاراً وردت في الموضوع ، دعت إلى تعدد الانظار ، وتنوع المذاهب والمسالك .

فقد روى سعيد بن جبير[1] عن ابن عباس[2] أن رسول الله ﷺ قال : « اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم ، فمن كذب عليَّ متعمداً فليتبوَّأ مقعده من النار ومن قال في القرآن برأيه فليتبوَّأ مقعده من النار[3] » .

---

(١) هو سعيد بن جبير بن هشام الكوفي مولى والبة ، روى عن ابن عباس وابن الزبير وابن عمر وغيرهم ، وكان من كبار أئمة التابعين ومتقدميهم في التفسير والحديث والفقه ، وممن عرف بالنسك والعبادة ، والصدع بالحق ، روي أن عبد الله بن عباس كان إذا حج وجاءه أهل الكوفة وسألوه يقول: أليس فيكم ابن أم الدهماء يعني سعيد بن جبير ، وقال ميمون بن مهران: لقد مات ابن جبير وما على ظهر الأرض أحد إلا وهو محتاج إلى علمه ،مات رضي الله عنه مقتولاً على يد الحجاج سنة ٩٥ هـ عن تسع وأربعين سنة وقيل: عن سبع وخمسين سنة .

(٢) هو عبد الله بن عبد المطلب الهاشمي ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له : الحبر والبحر لكثرة علمه ، وقد دعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله : اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل ، وقد انتهت إليه الرياسة في الفتوى والتفسير ، وكان أكثر الصحابة فتيا ، وهو أحد العبادلة الأربعة . وأحد الستة المكثرين لرواية الحديث : وقد شهد كبار الصحابة والتابعين بعلمه ومعرفته . قال ابن مسعود : نعم ترجمان القرآن ابن عباس. وكان ابن عمر يقول :(ابن عباس أعلم أمة محمد بما أنزل على محمد) .وعلى ابن عباس يدور علم أهل مكة في التفسير والفقه توفي رضي الله عنه بالطائف سنة ٦٨ هـ عن واحد وسبعين عاماً .

(٣) رواه ابن جرير الطبري ، وقد أخرجه الترمذي والنسائي وأبو داود وقال ـــ

وروي عن جندب أن رسول الله ﷺ قال : « من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ »[1] وقد ورد عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه قوله : « أي أرض تُقلني وأي سماء تُظلني إذا قلت في القرآن برأيي »[2] .

وكان جماع ما ذهب إليه الأكثرون من سلف هذه الأمة وخلفها ـ على تنوع السبل التي أثرت عنهم في ذلك ـ حمل هذه النصوص على التفسير الذي يخرج عن سنن الشريعة في كتابها وسنتها ولسانها .

فهذا إمام المفسرين أبو جعفر الطبري[3] يرى أن ذم التفسير بالرأي

ـ الترمذي : حديث حسن . هذا وقد جاء الحديث بروايات متعددة كلها تدور على عبد الأعلى بن كثير (١/٥) وانظر تحقيق المرحوم الشيخ أحمد شاكر في « تفسير الطبري » (٧٧/١) : و (يتبوأ) : أي ينزل ويحل .

(١) أخرجه ابن جرير الطبري ،قال ابن كثير بعد نقل الخبر عن أبي جعفر :(وقد روى هذا الحديث أبو داود والترمذي والنسائي من حديث سهيل بن أبي حزم القطيعي وقال الترمذي : غريب ، وقد تكلم بعض أهل العلم في سهيل) راجع « تفسير الطبري» (٧٩/١) « تفسير ابن كثير » (٥/١) وانظر « تفسير القرطبي » (٢٧/١) .

(٢) انظر« تفسير القرطبي »(٧٨/١) « تفسير ابن كثير » (٥/١) و (تقلني) أي تحملني . أقل الشيء واستقله : رفعه وحمله . وقد ورد مثل الذي قاله أبو بكر عن عدد من الصحابة والتابعين « تفسير القرطبي»(٢٩/١) ، فما بعدها « مقدمة في أصول التفسير » لابن تيمية (ص ٢٦) .

(٣) هو محمد بن جرير بن يزيد ، ابو جعفر ، إمام المفسرين ـ المجتهد ـ المؤرخ ، الثقة . ولد في آمل طبرستان . واستوطن بغداد وتوفي بها . ومن مصنفاته تفسيره المسمى: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»« أخبار الرسل والملوك» ويعرف بـ«تاريخ الطبري» «القراءات» . توفي رحمه الله سنة ٣١٠ هـ .

محمول على ما كان من تأويل نصوص الكتاب ، بما لايدرك علمه إلا بنص بيان رسول الله ﷺ ، أو بدلالة قد نصها دالة أمته على تأويله . وذلك كما في تفصيل مجمله ووظائف حقوقه وحدوده ، ومبالغ فرائضه ومقادير اللازم بعض خلقه ، وما أشبه ذلك من أحكام آي الكتاب التي لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله ﷺ لأمته .

فقد أتى أبو جعفر بالآثار الواردة في النهي عن القول في القرآن بالرأي ، وبعد أن أوضح حمل ذلك على القول فيما لايدرك علمه إلا ببيان من الرسول صلوات الله وسلامه عليه قال : (بل القائل في ذلك برأيه - وإن أصاب الحق فيه - فمخطيء فيما كان من فعله يقبله فيه برأيه لأن إصابته ليست إصابة موقن أنه محق ، وإنما هو إصابة خارص وظان . والقائل في دين الله بالظن قائل على الله ما لم يعلم) .

قال أبو جعفر : (وقد حرم الله جل ثناؤه ذلك في كتابه على عباده فقال : قل إنما حرَّم ربيَ الفواحشَ ما ظهرَ منها وما بطنَ والإثمَ والبغيَ بغير الحقِ ، وأن تشركوا باللهِ ما لم ينزِّلْ به سلطاناً ، وأن تقولوا على اللهِ مالا تعلمون)[1] .

وإذن : فما كان وراء ذلك ، فجائز القول فيه بالرأي ، ولايدخل في نطاق المحظور المنهي عنه .

وجاء الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ فزاد الأمر وضوحاً ، حين قرر أن التفسير بالرأي جائز إلا في موضعين :

الموضع الأول - أن يكون التفسير بالهوى ، أو بأن يكون للمفسِّر في موضوع الآية رأي معين ، وله ميل إليه بطبعه ، فيتأول النص القرآني على وفق رأيه وهواه : ليحتج به على تصحيح غرضه وما يجنح إليه .

---

(١) الأعراف : ٣٣ وانظر « تفسير الطبري » (٧٨/١ - ٧٩) .

ولو لم يكن له ذلك الميل ، لم يطرق ذلك الباب من التفسير . وقد بين أبو حامد أن هذا تارة يكون مع العلم ؛ كالذي يحتج ببعض آيات القرآن على تصحيح بدعته وهو يعلم أنه ليس المراد بالآية ذلك ، ولكن يلبّس به على خصمه ، وتارة يكون مع الجهل ، وذلك إذا كانت الآية محتملة فيميل فهمه إلى الوجه الذي يوافق غرضه ، ويرجح ذلك الجانب برأيه أي أن رأيه هو الذي حمله على ذلك التفسير ، فلولا رأيه لما كان يترجح عنده ذلك التفسير . وتارة يكون له غرض صحيح فيطلب له دليلاً من القرآن ويستدل عليه بما يعلم أنه ما أريد به ، كالذي يدعو إلى مجاهدة القلب القاسي فيقول : قال الله عزّ وجل : (إذْهَبْ إلى فرعونَ إنّه طغى[1]) ويشير إلى قلبه ، ويومىء إلى أنه المراد بفرعون . وكالذي يدعو إلى الاستغفار بالأسحار فيستدل بقوله ﷺ ، فيما رواه الشيخان ، « تسحروا فإن في السحور بركة » وهو يعلم أن المراد به الأكل . وهذا الجنس قد يستعمله بعض الوعاظ في المقاصد الصحيحة تحسيناً للكلام وترغيباً ، وهو ممنوع . وقد تستعمله الباطنية في المقاصد الفاسدة لتغرير الناس ودعوتهم إلى مذهبهم الباطل . وينزلون القرآن على وفق رأيهم ومذهبهم على أمور يعلمون قطعاً أنها غير مرادة[1] . فهذا هو الرأي المذموم المنهي عن القول به .

وعلى ذلك تكون النصوص الواردة في النهي عن القول في القرآن بالرأي ، منصبة على هذا الرأي الفاسد الذي كان قوامه الهوى ، لا الاجتهاد الصحيح .

---

(١) سوره طه : ٢٤ .

(٢) انظر « إحياء علوم الدين » (١/٤٣ ، ٢٩٨) « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي (١/٢٨ — ٢٩) .

الموضع الثاني : المسارعة إلى تفسير نصوص الكتاب ، بظواهر الألفاظ في الآيات ، من غير معرفة بالمنقول من الآثار في موضوعها ، كما في أخبار الصحابة الذين شاهدوا التنزيل ، وأدوا إلينا من السنن مايكون بياناً للكتاب ، ومن غير مقابلة لتلك الآيات بعضها ببعض حسب موقع كل منها من السياق وسبب النزول ، كل ذلك مع التعري عن معرفة الأعراف الشرعية ؛ التي أدخلت كثيراً من المعاني في طور جديد وعدم العلم بغرائب القرآن ومبهماته وأساليبه البيانية من إضمار ، وحذف ، وتقديم ، وتأخير ، وغير ذلك ، وأساليب الاستنباط منه ، من معرفة وجوه دلالة الألفاظ على معانيها ، وحمل العام على الخاص ، والمطلق على المقيد . فالتفسير في مثل هذه الحال : تفسير بالرأي ، عار عن مؤهلات النظر ووسائل المعرفة بمدلولات نصوص الكتاب ، يعرض صاحبه للزلل والانحراف .

فمن لم يحكم ظاهر التفسير ، وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية - كما يقول الغزالي - كثر غلطه ، ودخل في زمرة من يفسر بالرأي ، وعلى هذا فلا بد ، إلى جانب العربية ، من السماع والنقل في ظاهر التفسير أولاً ليتقي به مواضع الغلط ، ثم بعد ذلك يتسع التفهم والاستنباط [1] .

ومما لاشك فيه أن الغرائب التي لا تفهم إلا بالسماع كثيرة ، ولا مطمع في الوصول إلى الباطن - وهو مايستنبطه العلماء من دقيق المعاني -

---

(١) راجع « إحياء علوم الدين » للغزالي (١/٢٩٨)« تفسير القرطبي » (١/ ٢٨ - ٢٩)« مصادر الفقه الإسلامي الكتاب والسنة »لأستاذنا محمد أبي زهرة (ص٥٥).

إلا بإحكام الظاهر[1] ، ففي قوله تعالى : (وآتَيْنا ثَمودَ النّاقَةَ مُبْصِرَةً[2]) المعنى : وآتينا ثمود الناقة معجزة واضحة ، وآية مبينة ، على صدق رسالته ، فظلموا أنفسهم بعقرها ، فالأخذ بظاهر العربية فحسب ، يجعل الناظر في الآية يظن أن لفظ (مبصرة) هو من الإبصار بالعين ، وهو حال من الناقة وصفٌ لها في المعنى ، ولا يدري بعد ذلك بماذا ظلموا أنفسهم وغيرهم . فهذا من الحذف والإضمار ، وأمثال ذلك في القرآن كثير[3] .

ومن هنا قال ابن عطية في معنى خطأ القائل في القرآن برأيه وإن أصاب : (ومعنى هذا أن يسأل الرجل عن شيء من كتاب الله عز وجل فيتسور عليه برأيه دون نظر فيما قال العلماء ، أو اقتضته قوانين العلم كالنحو والأصول ، وليس يدخل في هذا الحديث أن يفسر اللغويون لغته ، والنحويون نحوه ، والفقهاء معانيه ، ويقول كل واحد باجتهاده المبني على قوانين علم ونظر ، فإن القائل على هذه الصفة ليس قائلاً لمجرد رأيه) وقال القرطبي بعد أن نقل هذا الكلام : (قلت هذا صحيح وهو الذي اختاره غير واحد من العلماء ، فإن من قال بما سنح في وهمه ، وخطر على

---

(١) انظر «الأحياء» (١/٩٢٨) «مقدمة التفسير» للراغب الأصفهاني (٤٢٢ - ٤٢٢) القرطبي (١/٢٩) «التفسير والمفسرون» لمحمد حسين الذهبي (١/٢٥٩) هذا وقد عني العلماء ببيان مبهات القرآن وجعلوه نوعاً من علوم هذا الكتاب حتى أفرده الامام جلال الدين السيوطي برسالة عنوانها : « مفحمات الاقران في مبهات القرآن » .

(٢) سورة الاسراء : ٥٩ .

(٣) راجع « الاحياء » (١/٢٩٨ - ٢٩٩) « تفسير القرطبي » (١/٢٨) .

باله من غير استدلال عليه بالأصول فهو مخطىء ، وإن من استنبط معناه بحمله على الأصول المحكمة المتفق على معناها فهو ممدوح[1]) .

تفسير جائز ومطلوب :

وهكذا يتقرر لدينا المبدأ الذي يجعل حظر القول في القرآن بالرأي محدوداً ، في نطاق التفسير في ظل الهوى والشهوة ، والبعد عن لغة الكتاب التي بها نزل ، والمجافاة لما صحّ من السنة وآثار السلف ، إذ أن التفسير في هذه الحال اجتهاد لا ينبني على قوانين علم ونظر ، بل هو على شفا جرف هارٍ ، وحسبك أنه قول من غير علم ولا هدى ، وجنوح إلى الرأي والهوى .

والباحث في هذا الموضوع ، لايعجزه أن يجد الأدلة المتضافرة على جواز التفسير بالرأي فيما وراء الحدود التي سلف عنها الحديث .

١ ــ ففي الكتاب كثير من النصوص التي تدعو إلى تدبّر القرآن الكريم وتعقله وذلك للاستنارة بهديه والاعتبار بآياته ، والعمل بأحكامه ، والإفادة من إرشاده وعظاته .

قال الله جل ذكره : (أفلا يتدبّرونَ القرآنَ أم على قلوبٍ أقفالُها) [2] . وقال تعالى : (كِتابٌ أنزلْناهُ إليْكَ مُبارَكٌ ليدّبّروا آياته وليتَذَكّرَ أولو الألبابْ) [3] .

---

(١) انظر « تفسير القرطبي » (١/٢٨) .

(٢) سورة محمد صلى الله عليه وسلم : ٢٣ .

(٣) سورة ص : ٢٩ .

ومعلوم أن تدبر القرآن الكريم ، ليتسنى العمل به ، لا يمكن بدون فهم معانيه .

وقال جل ثناؤه : (إنا جَعَلْنَاهُ قرآناً عربياً لَعَلَّكُم تَعْقِلون)[1] وعقل الكلام متضمن لفهمه ، ولاشك أن كل كلام ؛ فالمقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه ، والقرآن الكريم لفظ ومعنى .

ومن هنا جاء القرآن الكريم على ذكر الاستنباط بقوله تعالى : (ولو ردُّوه إلى الرَّسُولِ وإلى أولي الأمرِ مِنْهم لَعلِمَهُ الذين يَسْتَنْبِطونَهُ مِنْهم[2]) . وهذا واضح في الدلالة على أن في هذا الكتاب يستنبطه أهل المعرفة العلماء باجتهادهم وعلمهم ، بحيث يعملون عقولهم ، ويستخدمون قوانين العلم والنظر للوصول إلى تلك المعاني .

ومن هنا كانت الحقيقة الراسخة عند العلماء : أن البعد عن التفسير ضمن حدود اللغة والشريعة عدول عما تعبدنا الله من معرفة الكتاب بفهم آياته واستنباط أحكامه[3] قال أبو الحسن الماوردي[4] : (وقد حمل

---

(١) سورة الزخرف : ٣ .

(٢) سورة النساء : ٨٣ .

(٣) راجع « البرهان في علوم القرآن » للزركشي (٢ /١٦٢ - ١٦٣) .

(٤) هو القاضي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري المعروف بالماوردي ، من وجوه فقهاء الشافعية وكبارهم ، كان من العلماء الباحثين ومن اقضى قضاة عصره ؛ والماوردي نسبة إلى ماء الورد . من تصانيفه : « الحاوي » في الفقه الشافعي نيف وعشرون جزءاً « الأحكام السلطانية » « أدب الدنيا والدين » « أعلام النبوة » « نصيحة الملوك والحكومات » « معرفة الفضائل » « الأمثال والحكم » وغير ذلك توفي رحمه الله في بغداد ٤٥٩ هـ .

بعض المتورعة هذا الحديث – يعني « من قال في القرآن برأيه .. » – على ظاهره وامتنع من أن يستنبط معاني القرآن باجتهاده ، ولو صحبتها الشواهد ، ولم يعارض شواهدها نص صريح ، وهذا عدول عما تُعُبِّدنا بمعرفته من النظر في القرآن واستنباط الأحكام منه كما قال تعالى : « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » ولو صح ما ذهب إليه لم يعلم شيء بالاستنباط . ولما فهم الأكثر من كتاب الله شيئاً[1]) .

وهكذا يبدو لك ، أن على العباد معرفة تفسير ما لم يحجب عنهم تأويله ، مما استأثر الله بعلمه دون خلقه ، وأنه محال – كما يقول ابن جرير – أن يقال لمن لايفهم ما يقال له ، ولا يعقل تأويله : اعتبر بما لافهم لك به ولا معرفة من القيل والبيان والكلام – إلا على معنى الأمر بأن يفهمه ويفقهه ، ثم يتدبره ويعتبر به . فأما قبل ذلك فمستحيل أمره بتدبره والعمل به وهو بمعناه جاهل[2] .

٢ – لقد ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام دعا لعبد الله بن عباس بقوله : « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل »[3] فلو كان التأويل – وهو هنا التفسير – مقصوراً على السماع والنقل كالتنزيل نفسه ، لما كان هناك من فائدة لتخصيص ابن عباس بهذا الدعاء .

---

(١) راجع « البرهان في علوم القرآن » للزركشي (٢/١٦٢–١٦٣) .
(٢) راجع « تفسير الطبري » (١/٨٢) .

(٣) أخرجه أحمد والبخاري وابن حبان، والحاكم وقال: صحيح الاسناد. والبخاري عدة روايات منها « اللهم فقهه في الدين » بدون « وعلمه التأويل » ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم ضم ابن عباس إلى صدره وقال : « اللهم علمه الكتاب » ومنها « اللهم علمه الحكمة » وفي رواية لمسلم « اللهم فقهه » وانظر « تهذيب الأسماء واللغات » (١/٢٨٦) من القسم الأول .

ولو كان علم التفسير مأثوراً كله عن النبي عليه الصلاة والسلام لقال : اللهم حفظه التأويل . فدل ذلك – كما هو واضح – على أن المراد من التأويل الوارد في الدعاء ، أمر آخر وراء النقل والسماع ، ألا وهو التفسير بالرأي والاجتهاد . ولقد ظهرت آثار دعوة محمد ﷺ في ابن عباس فكان حبر هذه الأمة ، خصوصاً في الفقه والتفسير .

٣ – رويت أخبار صحيحة ، تدل على أن كثيراً من الصحابة والتابعين عنوا بتفسير آي الكتاب وبيانها ؛ ولو كان ذلك محظوراً لما فعلوه[١] .

ثم انهم اختلفوا في تفسير كثير من النصوص على وجوه ، وليس كل ما قالوه في التفسير ، هو من المأثور عن النبي ﷺ ، إذ كل ما ليس مما استأثر الله بعلمه ، أو مما لم يكن بيانه خاصاً بالرسول عليه السلام ، قد فسروه برأيهم واجتهادهم [٢] ووصلوا إلى معناه من طريق الاستنباط

(١) روي عن عبد الله بن مسعود أنه قال : « نعم ترجمان القرآن ابن عباس » وأخرج ابن جرير عن ابن أبي مليكة قال : رأيت مجاهداً يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه ألواحه فيقول ابن عباس : « أكتب » قال : حتى سأله عن التفسير . وعن شقيق بن سلمة قال : قرأ ابن عباس سورة البقرة فجعل يفسرها فقال رجل : لو سمعت هذا الديلم لأسلمت . وقد ورد مثل ذلك عن ابن مسعود؛فعن مسروق قال : قال عبد الله: والذي لا إله غيره ما نزلت آية في كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم نزلت ؟ وأين نزلت ؟ ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله مني تناله المطايا لأتيته . وعن مسروق أيضاً : « كان عبد الله يقرأ علينا السورة ثم يحدثنا فيها ويفسرها عامة النهار) انظر « تفسير الطبري » (١/٨٠ – ٨١) .

(٢) من أمثلة ذلك رأي الصحابة في العول في الفرائض عند تزاحم الفروض ، ورأيهم

وإعمال الفكر ، وذلك ينافي أن يكون الاجتهاد في التفسير محظوراً . بل كان تفسير آيات الكتاب ، وفقه معانيها ، سبيلهم إلى الخير والمعرفة حتى قال سعيد بن جبير : « من قرأ القرآن ثم لم يفسره كان كالأعمى أو كالأعرابي »[1] .

وكان أبو جعفر الطبري يقول : (إني لأعجب ممن قرأ القرآن ولم يعلم تأويله كيف يلتذ به)[2] .

وهكذا نعود لنؤكد ما قررناه من قبل أن الاجتهاد الذي نعنيه بتفسير النصوص : هو من الرأي المحمود ، الذي لاينأى عن الشريعة بكتابها وسنتها ولسانها ، وليس من الرأي الذي يكون من ورائه الهوى ، أو الجهل .

فلقد تبين مما سبق ، أن الرأي على نوعين :

أولهما : الرأي المحمود ، وهو الذي يجري على موافقة معهود العرب في لسانها وأساليبها في الخطاب ، مع مراعاة الكتاب والسنة ، وما أثر عن السلف .

—في مسألة زوج وأبوين وامرأة وأبوين أن للأم ثلث مابقي بعد فرض الزوجين ، ورأيهم في توريث المبتوتة في مرض الموت ، ورأيهم في المحرم يقع على أهله بفساد حجه ووجوب المضي فيه والقضاء والهدي من قابل ، ورأيهم في الحامل والمرضع إذا خافتا على ولديهما افطرتا وقضتا واطعمتا لكل يوم مسكيناً ، ورأيهم في الكلالة وغير ذلك . انظر «إعلام الموقعين» لابن القيم (١ — ٨٢) .

(١) انظر « تفسير الطبري » (١/٨١) .

(٢) انظر مقدمة أستاذنا محمود محمد شاكر لتفسير الطبري (١/١٠) .

الثاني : الرأي المذموم وهو الذي يجافي قوانين العربية ، ولايتفق مع الأدلة الشرعية ، وقواعد الشريعة في البيان والاحكام .

وللنوع الأول من وجهة نظر الفقه ، دور هام في الأصول والفروع للعمل بشريعة الإسلام ؛ فهو الرأي الذي يفسر النصوص ، ويبين وجه الدلالة منها ، ويقررها ويوضح محاسنها ، ويسهل طرق الاستنباط منها ، حيث يهيء للمكلف سبيل الخروج من العهدة في امتثال المأمورات ، واجتناب المنهيات ، وتحقيق الأحكام .

وفي هذه الحدود ، يلتقي قيلنا هذا ، مع ما أسلفناه عن عبد الله بن المبارك إذ يقول بمناسبة الحديث والرأي : « ليكن الذي تعتمد عليه هذا الأثر ، وخذ من الرأي ما يفسر لك الحديث وهذا هو الفهم الذي يختص الله به من يشاء من عباده [1] » .

والنوع الثاني : هو الذي تخوف منه السلف الأمناء على كتاب الله الكريم ، فهو المقصود بكلام عمر بن الخطاب إذ يقول : « ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه إيمانه ، ولا من فاسق بيّن فسقُه ، ولكني أخاف عليها رجلًا قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه ، ثم تأوله على غير تأويله » وكذلك كلام ابن مسعود إذ يقول : « ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم ، فعليكم بالعلم ، وإياكم والتبدع ، وإياكم والتنطُّع [2] » .

---

(١) راجع « جامع بيان العلم وفضله » لابن عبد البر (٣٤/٢)« اعلام الموقعين عن رب العالمين » لابن القيم (٨٢/١) .

(٢) راجع« جامع بيان العلم وفضله » لابن عبد البر (٣٤/٢) فمابعدها . « مقدمة في أصول التفسير » لابن تيمية (ص ٢٩ - ٣٢) .

وإذا كان الأمر كذلك ، كان لابد من حمل الكلام المنقول عن بعض السلف في التباعد عن القول في القرآن بالرأي ، على مايكون من النوع الثاني وهو الرأي المذموم ؛ فهم لايريدو أن يتكلموا فيما لاعلم لهم به ، خشية أن يقعوا في الخرص والتخمين .

ومن هنا جعل أبو جعفر الطبري إحجام من أحجم من السلف عن الخوض في التفسير ، كفعل من أحجم منهم عن الفتيا عن الحوادث والنوازل ، خوف أن لايبلغ في اجتهاده ما كلف الله العلماء من عباده فيه .

وهكذا كان الاحجام عن القيل في تأويل القرآن وتفسيره ، حذار أن لايبلغ المفسّر أداء ما كلف من إصابة صواب القول فيه ، لاعلى أن تأويل ذلك محجوب عن علماء الأمة غير موجود بين أظهرهم [١] .

ولقد يؤيد ذلك ، ما نرى في سيرة الصديق أبي بكر ، حين سئل عن الكلالة فقال : « إني سأقول فيها برأيي فان يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان ، أراه ما خلا الوالد والولد » .

وهو القائل كما أسلفنا : « أي سماء تظلّني وأي أرض تقلّني إذا قلت في القرآن برأيي » فدّل ذلك على أن تخوّفه إنما كان من نوع معين من الرأي ؛ فهو يخاف الله أن يقول برأي لايستند إلى دليل ، بل يعتمد على الخرص والتخمين ، ولكنه يقدم على القول فيما وراء ذلك .

---

(١) راجع « تفسير الطبري » (٨٩/١) .

وبهذا جمع العلماء بين الموقفين ، ولم يروا فيها أيَّ نوع من التعارض [1] .

وهذه الوجهة من أبي بكر ، ومن وراءه من الصحابة الذين شاهدوا التنزيل ، ومن جاء بعدهم ، كانت من أهم العوامل في تكوين ما نراه من كنوز هذه الشريعة من مفهوم في كتاب الله ، تتفق أو تختلف ، حتى كانت من أغزر موارد العلم لمن يريد الاجتهاد والاستنباط .

فلقد سكتوا عما لم يعلموا ، ولم يكتموا القول فيما يعلمون ، أداءً للأمانة في بيان ما يجب عليهم بيانه .

وقد صدق فيهم وفيمن استقام على طريقتهم قول النبي صلوات الله وسلامه عليه : « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين » [2] .

وهذا هو الواجب على كل أحد ؛ فإنه كما يجب على المرء السكوت عما لاعلم له به ، فكذلك يجب عليه القول فيما سئل عنه مما يعلمه [3] لقوله

---

(١) جاء ابن القيم بحديث الكلالة وما قال فيها أبو بكر ، ثم جمع بينه وبين كلمة الخليفة الأول « أي سماء تظلني » وحديث « من قال في القرآن برأيه . . . » وذلك قوله في « اعلام الموقعين » : (فإن قيل كيف يجتمع هذا مع ما صح عنه من قوله : « أي أسماء تظلني . . . » وكيف يجامع هذا الحديث الذي تقدم « من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » فالجواب أن الرأي نوعان. أحدهما : رأي مجرد ولادليل عليه بل هو خرص وتخمين ، فهذا الذي أعاذ الله الصديق والصحابة منه . . .)

(٢) أخرجه ابن عبد البر وغيره . وانظر « تفسير القرطبي » (٣١/١) .

(٣) انظر « مقدمة في أصول التفسير » لابن تيمية (ص ٢٩) فما بعدها .

تعالى : (لتبيّنُنه للنّاسِ ولا تكتُمونه) [1] ولما جاء في الحديث المروي من طرق « من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار » [2] .

والآن وبعد الذي مر ، نقف موقف التبصّر أمام الأثر الذي أورده أبو جعفر الطبري في مقدمة تفسيره عن ابن عباس ، وهو قوله رضي الله عنه : « التفسير على أربعة أوجه : وجه تعرفه العرب من كلامها – وتفسير لايعذر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لايعلمه إلا الله تعالى . [3] .

وقد وجد العلماء في هذا التقسيم من ترجمان القرآن ابن عباس للتفسير متسعاً حدد معالم الطريق وأصاب الحز في توضيح المجال الذي يخوض فيه المفسر لآي الكتاب . فأما الذي تعرفه العرب : فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم. وذلك في شأن اللغة والاعراب ؛ فما كان من التفسير راجعاً إلى هذا القسم فسبيل المفسر – كما يقول بدر الدين الزركشي – التوقف فيه على ماورد في لسان العرب، وليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها تفسيره أما مالايعذر أحد بجهله : فهو ما تتبادر الأفهام ، إلى معرفة معناه من النصوص المتضمنة

---

(١) سورة آل عمران: ١٨٧ والآية هي قوله تعالى : (وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولاتكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس مايشترون) .

(٢) أخرجه من رواية أبي هريرة الامام أحمد في مسنده ، وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم .

(٣) راجع « تفسير الطبري » (٥٧/١) « مقدمة التفسير » للراغب الأصفهاني (ص ٤٢٣) مع « تنزيه القرآن عن المطاعن » للقاضي عبد الجبار « مقدمة في أصول التفسير » لابن تيمية (ص ٢٩ – ٣٢) « البرهان في علوم القرآن » للزركشي (٢/ ١٦٨) فما بعدها . « التفسير والمفسرون » لمحمد حسين الذهبي (٢٦٧/١) .

شرائع الأحكام ، ودلائل التوحيد ، وكل لفظ أفاد معنى واحداً جلياً لاسواه ، يعلم أنه مراد الله تعالى .

قال الزركشي : (فهذا القسم لايختلف حكمه ولايلتبس تأويله ، إذ كل أحد يدرك معنى التوحيد من قوله تعالى : « فاعلم أن لا إله إلا الله » وأنه لاشريك له في الهيته ..ويعلم كل أحد بالضرورة أن مقتضى قوله تعالى :« وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » ونحوها طلب إدخال ماهية المأمور به في الوجود) .

أما مالا يعلمه إلا الله تعالى : فهو مايجري مجرى الغيوب كما في الآيات المتضمنة قيام الساعة ، وإنزال الغيث ، ومافي الأرحام ، وتفسير الروح ، والحروف المقطعة ، وكل متشابه في القرآن عند أهل الحق ، فلا مساغ للاجتهاد في تفسيره ، ولا طريق إلى ذلك ، إلا بالتوقف من أحد ثلاثة أوجه : نص قرآني ، أو بيان من النبي صلى الله عليه وسلم ،أو إجماع الأمة على تأويله .

أما مالايعلمه إلا العلماء ؛ فهو استنباط الأحكام، وما يتعلق به قال الزركشي :(وكل لفظ احتمل معنيين فصاعداً فهو الذي لايجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه ، وعلى العلماء إعمال الشواهدوالدلائل وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم فيه)(١).

الاجتهاد المراد في التفسير

وبعد الذي مر يجدر بنا أن نقرر أن ما نعنيه من الاجتهاد في التفسير ، هو نوع من الاجتهاد ، الذي يقوم به الباحث لتبين معنى النص ، وفقه المراد منه .

ولقد يظهر ذلك بالعودة إلى ماهية الاجتهاد ووظيفته التي يؤديها عند

---

(١) انظر « تفسير الطبري» (١/٧٣-٧٦) « البرهان في علوم القرآن » للزركشي (٢/١٦٤) فمابعدها .

العلماء . فالاجتهاد في اصطلاح الأصوليين : هو بذل الفقيه [1] جهده للوصول إلى حكم شرعي من دليل تفصيلي من الأدلة التي يضعها الشارع للدلالة على الأحكام [2] .

---

(١) ذكر (الفقيه) في التعريف هو ماجرى عليه الأكثرون . ولم يجد السعد التفتازاني حاجة للاحتراز بقيد (الفقيه) فإنه لايصير فقيهاً إلا بعد الاجتهاد، اللهم إلا أن يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الأحكام... ثم ظاهر كلام القوم أنه لايتصور فقيه غير مجتهد ، ولامجتهد غير فقيه على الاطلاق . حاشية السعد على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب (٢٨٩/٢) وقد اعتبر الكمال ابن الهمام ادعاء التفتازاني عدم الحاجة لقيد (الفقيه) في التعريف سهواً :لأن المذكور بذل الطاقة ، لا الاجتهاد ، ويتصور بذل الطاقة من غير الفقيه في طلب حكم شرعي .

ومال شارح التحرير ابن أمير الحاج ، إلى ما ذهب إليه التفتازاني فقال في أثناء شرحه لكلام ابن الهمام مكرراً كلام السعد : (والظاهر من كلام الأصوليين أنه لايتصور فقيه غير مجتهد ، ولامجتهد غير فقيه ، وهو بالغ عاقل مسلم ذو ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مآخذها) « التقرير والتحبير » لابن امير الحاج شرح «التحرير» للكمال ابن الهمام (٢٩١/٣) وانظر « المستصفى » للغزالي (٣٥٠/٢) « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي (٢١٨/٤) « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع شرحه للعضد وحاشية التفتازاني (٢٨٩/٢) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري شرح « أصول البزدوي » (١١٣٤/٤) « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص ٣٥٠) .

(٢) الدليل التفصيلي هو الذي يتعلق بقضية مخصوصة ، ويدل على حكم معين ؛ وذلك كقوله تعالى : «حرمت عليكم الميتة» فهذا النص دليل تفصيلي ، لأنه يتعلق بقضية مخصوصة ، وهي أكل الميتة ، ويدل على حكم معين ، هو حرمة هذا الأكل . ومثل ذلك قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم» فهو دليل تفصيلي يتعلق بزواج الأمهات ، ويدل ــ

ولم يترك علماؤنا الآمر بدون تحديد ؛ فليس بذل الجهد أياً كانت صورته يكون اجتهاداً في عرف الأصول ، بل لابد لتمام ذلك ، من أن يبلغ المجتهد باستفراغ وسعه في طلب الحكم من الدليل ، حداً يحس معه العجز من نفسه عن مزيد طلب لذلك الحكم ، لأنه استنفذ كل المسالك التي لابد من سلوكها للوصول إلى معرفة ما أراد [1] .

وعند الوقوف على ماهية الاجتهاد ، كما حددها علماء الأصول في الصورة التي عرضناها في تعريفه ، يلاحظ أنه يشمل حالة عدم وجود نص على الحكم ، كما يشمل حالة وجود نص عليه .

فمجال الاجتهاد هو ما يعرض من الوقائع وذلك في حالتين :

ــ على حرمة هذا الزواج . انظر « أصول الفقه » للشيخ زكريا البرديسي (ص ٤٥٩) « التشريع الجنائي الاسلامي » للمرحوم عبد القادر عودة(٢٠٦/١) . هذا وقد جرى بعض الأصوليين ، على أن الاجتهاد (بذل الفقيه جهده لتحصيل ظن بحكم شرعي) يريدون بذلك أن مايصل إليه الفقيه ما هو إلا ظن، أي ادراك الطرف الراجح وانظر «المدخل إلى فقه الامام ابن حنبل » لعبد القادر بدران (ص ١٧٨) .

(١) راجع « المستصفى » (٣٥٠/٢) حيث يقول الغزالي : (والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب) قلت : ولعل لذلك ارتباطاً بالمعنى اللغوي ، فالاجتهاد في اللغة بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال ولايستعمل ــ كما قالوا ــ إلا فيما فيه كلفة ومشقة . ولهذا لايقال : اجتهد فلان في حمل خردلة ، ومن هنا رأينا أبا الحسن الآمدي يذكر في صلب التعريف ، بذل الوسع الى غاية الاحساس بالعجز عن مزيد طلب ، فيقول : (وأما في الاصطلاح فمخصوص ـ يعني الاجتهاد ـ باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه) « الإحكام » للآمدي (٢١٨/٤) .

أ ـ أن تكون الوقائع غير منصوص على أحكامها .

ب ـ أن تكون مما نص على أحكامها ، ولكن بنص غير قاطع ثبوتاً فهو ظني الثبوت ، أو غير قاطع دلالة ، فهو ظني الدلالة كما سيأتي .

وعلى هذا : فمجال الاجتهاد متسع لاستنباط الأحكام للوقائع الجديدة في حالة عدم وجود النص ؛ وذلك بما نصب الشارع من أمارات للدلالة على الأحكام [1] كما أنه متسع في حالة وجود النص .

ومن أبرز ألوان الأجتهاد في حالة عدم وجود النص : « القياس » الذي أخذ به جمهور المسلمين [2] . ويمكن تعريفه بأنه (إعطاء واقعة مسكوت عنها حكم واقعة منصوص عليها لتساويهما في علة جامعة لذلك الحكم لا تدرك بمجرد معرفة اللغة) .

واجتهاد المستنبط ، يقوم في هذه الحالة ، على بذل الجهد للتحقق من إمكان القياس ، وإعطاء الحكم للواقعة الجديدة : وذلك عن طريق البحث في علة الحكم ليصار إلى تعدية هذا الحكم ، إلى كل واقعة وجدت فيها تلك العلة .

---

(١) كالقياس ، والاستحسان ، والمصالح المرسلة ، والاستصحاب ، وسد الذرائع.

(٢) وقد خالف فيه إبراهيم بن سيار النظـام المتوفى سنة ٢٢١ ﻫ وداود بن علي الاصبهاني المتوفى سنة ٢٧٠ ﻫ والذي نشأ بظهوره مذهب الظاهرية ، ذلك المذهب الذي أيقظه من رقاده أبو محمد علي بن حزم الاندلسي المتوفي سنة ٤٥٦ ﻫ غير أن داود يأخذ بما يسمونه القياس الجلي ، وهو الذي يكون المقيس فيه أولى بالحكم من المقيس،أومساوياً له ؛ وهو مايدعى عند الكثيرين:دلالة النص ، أو مفهوم الموافقة . أما ابن حزم فلم يفرق في الانكار بين‌قياس جلي أو خفي ، وخالف في‌القياس غير الجلي والقياس غير المنصوص على علته ،الشيعة الامامية . ومظـــان تفصيل ذلك مباحث القياس والتعليل في كتب الأصول . وانظر : « مصادر التشريـع ومناهج الاستنباط » للمؤلف (ص١٧٢)

أما في حالة وجود النص : فيقوم الاجتهاد على تفهُّم معنى النص ، والكشف عن مرامي ألفاظه ، ومدلولاتها ؛ فهو اجتهاد ضمن دائرة النص الموجود في حدود الأصول اللغوية والشرعية [1] .

ولقد مر بنا أن بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء ؛ والتفسير الذي نعنيه هو اجتهاد يؤدي وظيفة هذا البيان .

أ ـ فاللفظ من حيث هو : قد يكون واضحاً ، وقد يكون

---

(١) وهكذا ترى أن دائرة الاجتهاد أوسع من دائرة القياس وإن كان يطلق أحياناً ويراد به القياس ،وعلى كل فان الاجتهاد يفترق عن القياس بما يلي :

١ ـ يلاحظ الباحث بسهولة أن الاجتهاد أعم من القياس فالاجتهاد حسب الذي أسلفنا ، كما يشمل بذل الجهد فيما لا نص فيه للوصول إلى الحكم عن طريق القياس ، أو الاستحسان ، أو المصلحة المرسلة، أو الاستصحاب ، أو أي طريق من طرق الاستنباط التي نصبت أمارة للدلالة على الحكم ، فإنه يشمل بذل الجهد في حالة وجود النص للوصول إلى الحكم الشرعي ، الذي دل عليه ذلك النص .

أما القياس:فهو استفراغ الوسع فيما لانص فيه،لالحاقه بما فيه نص والتسوية بينهما في الحكم ؛ إذا ثبت اشتراك الواقعتين في العلة ، فالاجتهاد أعم من القياس،وهكذا كان كل قياس اجتهاداً ولاعكس .

٢ ـ مجال الاجتهاد مايعرض للمكلف من وقائع ؛ سواء أكانت في حدود المنصوص أم في حدود غير المنصوص،ولا كذلك القياس فإن مجاله الوقائع التي لم ترد فيها النصوص .

٣ ـ كان طبيعياً والاجتهاد أعم من القياس أن تتعدد طرقه ، بحيث تشمل في حالة وجود النص بذل الجد لفهمه وبيانه والتوفيق بين ما ظاهره التعـارض من النصوص والترجيح بينها،وبذل الجهد فيما لانص فيه بالقياس وغيره ، بينما لايرى للقياس إلا طريقة واحدة هي البحث عن العلة للتسوية في الحكم بين الواقعتين .

مبهماً ، وفي حالة وضوحه لا يخلو بعض أنواعه من الاحتمال الذي يجعله محتاجاً إلى تحديد المراد ؛ فعلى المفسّر أن يعلم أن اللفظ باق على احتماله فهو من الظاهر ، أو أنه قام الدليل الذي رجح غير المعنى الظاهر من ذلك اللفظ فأصبح مؤولا .

وهذا العمل من المستنبط ، هو اجتهاد عن طريقه يدرك المعنى المراد [1] .

وفي حالة إبهام اللفظ تتعدد الألوان والمراتب ؛ فمن المبهم ما يزول غموضه بعمل المجتهد وهو مجال التفسير ، ومنه مالا يزول غموضه الا ببيان من الشارع نفسه وهو المجمل .

والذي يعنينا الآن ما يمكن زواله بالاجتهاد [2] . وإن كان لا بد للمفسر من معرفة ما إذا كان قد ورد بيان من الشارع لهذا المجمل أو لم يرد ؛ لأن على هذه المعرفة تتوقف أحياناً كثير من الأمور ، إذ أن بيان الشارع يقطع الأحتمال

وهكذا فالخفي ، وهو أقل أنواع المبهم غموضاً ، لا يكلف المجتهد

---

(١) راجع « مصادر الشريعة فيا لانص فيه » لعبد الوهاب خلاف (ص ٨٩) فما بعدها . مصادر التشريع الاسلامي ومناهج الاستنباط (ص ١٦٤) للمؤلف « أصول الفقه » للشيخ زكريا البرديسي (٤٦٥) فما بعدها . « المدخل للفقه الاسلامي » للدكتور محمد سلام مدكور (ص ٢٨٠) .

(٢) الحنفية — كما مر — هم القائلون بأن بيان المجمل لايكون إلا ببيان من المجمل نفسه ، ولكن الشافعية ومن معهم من العلمـاء يرون أن من أفراد المجمل ما يمكن زوال الغموض فيه عن طريق الاجتهاد . ومرد ذلك إلى الاختلاف في تحديد معنى (المجمل) إذ أن المجمل عند الشافعية ومن معهم يشمل المجمل والمشكل والخفي عند الحنفية . وسيأتي تفصيل ذلك في مباحث (الواضح والمبهم الألفاظ) من عند الحنفية والمتكلمين .

كبير عناء في إزالة خفائه ؛ فإن مما يوضح السبل أمامه عند أرادة تطبيق الحكم على واقعة جديدة ، الرجوع إلى مجموعة النصوص في الموضوع ، مع مراعاة حكمة التشريع وما يتوخاه الشارع .

والحاجة إلى الاجتهاد قائمة في إزالة غموض المشكل ، الذي هو أكثر خفاء من سابقه ، بسبب أن الغموض لم يكن لعارض وإنما كان من ذات اللفظ نفسه فمثلًا : المشترك ، وهو أحد أنواعه كما أسلفنا ، لابد لإزالة الغموض فيه وتحديد أحد المعنيين أو المعاني التي وضع لها اللفظ : من بحث القاضي ، واجتهاد المجتهد ، وذلك عن طريق العودة إلى مجموعة النصوص ، وتحديد مدلولات اللفظ عند العرب مع الاستعانة بعرف الشارع ومقاصد الشريعة .

وهكذا مع أن الخفاء في هذا النوع من المبهم ، كان من ذات اللفظ ، لم يمنع ذلك من إزالة الغموض باجتهاد المجتهد ؛ فكانت الحاجة داعية لهذا الاجتهـــاد : وذلك لتحديد المعنى المراد ، الذي به يخرج المكلف عن العهدة فيسلك طريق الحل ، ويجتنب طريق الحرمة .

ب – وفي حالة وضع اللفظ المعنى : قد يكون اللفظ عاماً ؛ بحيث يدل بوضعه اللغوي على شموله واستغراقه لجميع الأفراد التي يصدق عليها معناه من غير حصر في كمية معينة .

وقد يكون خاصاً بحيث يدل على فرد واحد أو أفراد متعددة محصورة .

ومن وظيفة المفسر الاجتهاد في معرفة مدى دلالة اللفظ العام ، وهل هو باق على عمومه فتتسع دائرة الحكم ، بحيث تشمل جميع الأفراد التي

تنطوي تحته ، أم أنه قد ورد عليه ما يخصصه فتضيق دائرة الحكم ؛ بحيث تقصر على بعض أفراد العام [1] .

وإذا لم يكن عاماً بل كان خاصاً ، فلا بد من الاجتهاد لتحديد نوعيته ؛ فقد يكون مطلقاً بحيث يدل على فرد شائع في جنسه ، وقد يكون مقيداً ، وهو على عكس المطلق ، فلا بد من الاجتهاد ، لمعرفة ما إذا كان المطلق باقياً على ، أم ورد عليه ما يقيده .

والاحتمالات قائمة ؛ فليس في كل حالة يوجد فيها مطلق ومقيد ، يمكن فيها حمل المطلق على المقيد .

ولدراسة مجموعة النصوص ذات العلاقة ، وإدراك مدلولات ألفاظها ضمن قواعد الشريعة ، أثر كبير في تيسير سبل الدلالة على المعنى المراد ، في مثل هذه الأحوال .

ولقد يكون الخاص صيغةً من صيغ التكليف ، بحيث يدل على الأمر أو النهي . والمجتهد في إدراكه لماهية صيغ التكاليف والبحث عن القرائن المرجحة ، يهديه اجتهاده إلى معرفة ما إذا كان الأمر باقياً على وجوبه ، أم عرض له ما جعله للندب ، أو الإباحة ، أو غيرهما ، وما إذا كان النهي باقياً للتحريم ، أم عرض له كذلك ما صرفه إلى غيره .

كما أن الاجتهاد طريق المستنبط لإدراك أثر النهي في المنهي عنه . كل ذلك في ضوء القواعد التي وضعها العلماء للتفسير ، وفي ظل مقاصد الشريعة ومبادئها العامة [2] .

---

(١) راجع فيما يأتي: مباحث العام في ماهيته ودلالته وتخصيصه

(٢) راجع فيما يأتي : مباحث المطلق والمقيد ، والأمر والنهي

وهكذا تبدو الحاجة للاجتهاد ، في حالة وضع اللفظ للمعنى في شتى أحواله ، كما بدت في حالة غموض اللفظ ، أو في حالة ظهوره عندما يكون في حيز الاحتمال .

ج - حتى إذا انتقلنا إلى دلالة الألفاظ على المعاني ؛ رأينا أن الدلالة لاتكون دائماً في حيِّز العبارة - كما اسلفنا - بحيث لاتحتاج إلى اجتهاد في إدراكها ، وإنما قد تكون هذه الدلالة باشارة النص ، وفي الدلالة بالاشارة نوع خفاء ، لايدرك إلا بالبحث والتأمل ، وقد كان لعلمائنا - كما سيأتي - فسحة في ميدان الاستنباط من طريق هذه الدلالة ، حتى رأينا من آثارهم كثيراً من الأحكام التي كان مأخذها إشارة النص .

وليس ذلك فحسب ؛ فإن النص يدل بمقتضاه أيضاً ، بحيث تتوقف في بعض الحالات صحة الكلام العقلية أو الشرعية ، أو صدقه على مقتضىً لابد من تقديره في ضوء الاجتهاد والبحث .

وتلك دلالة ، دعاها علماؤنا دلالة الاقتضاء ، وما أحسب الحاجة إلى الاجتهاد في مثل هذه الحال ، موضع تردد أو شك .

على أن المقتضى أثار عند علمائنا بحث صلاحيته للعموم ، فهل يعم أو لايعم ؟ وانبنى على ذلك اختلاف في كثير من الفروع ، كانت أثراً من آثار اختلافهم في مسالك الاستنباط التي قام عليها الاجتهاد في تفسير النص ، وبيان دلالته على المعنى المراد .

ولقد يدل اللفظ على حكم للمسكوت ، لاشتراكه مع المنطوق بعلة تدرك بمجرد معرفة اللغة ، وقد اجتهد العلماء في الحكم على نوع هذه

الدلالة ، أهي دلالة لفظية أم قياسية ؟ وترتبت على ذلك آثار يأتي بحثها في الدلالات نرى من خلالها ارتباط الفروع بقواعد الأصول [1] .

وهكذا نرى في تشعب دلالة اللفظ من المعنى ، وتنوع وجود هذه الدلالة ،أن الحاجة ماسة للاجتهاد في التفسير ؛ فالحكم - كما أسلفنا - لايؤخذ من العبارة فحسب بل قد يكون مدلولَ الإشارة أو الاقتضاء ، أو الدلالة. وبصورةعامة كما يرى الأكثرون : إن اللفظ يدل بمنطوقه ومفهومه [2] . كما سيأتي تفصيل ذلك في حينه .

ولعل ما ذكرناه في تطوافنا حول الاجتهاد في بيان النصوص ، يلقي ضوءاً جديداً على ما دعا إليه ابن المبارك من الاعتماد على الأثر ، وأن يستخدم الرأي في تفسير النصوص وذلك قوله - كما سبق - : «ليكن الذي تعتمد عليه هذا الأثر وخذ من الرأي ما يفسر لك الحديث» .

والآن : إذا كان ما قدمناه شأن الاجتهاد في حالة وجود النص ، وذلك بفهمه والكشف عن معانيه ، إن أمراً على جانب عظيم من الأهمية يجب أن يضاف إلى ما ذكر ؛ وهو : أن القياس في حقيقته لابد له من تفهم النص المقيس عليه ، لأنه لايتسنى إدراك العلة المشتركة بين الواقعة

---

(١) انظر ما يأتي في مبحث دلالات الألفاظ على الأحكام عند الحنفية والمتكلمين .

(٢) والمفهوم قد يكون مفهوم موافقة وهو مايدعوه الحنفية « دلالة النص » وقد يكون مفهوم مخالفة،بحيث يدل اللفظ على حكم للمسكوت نقيض حكم المنطوق . وهذا المفهوم لم يقل به الحنفية في نصوص الكتاب والسنة وقال به الشافعية وآخرون-كما سيأتي- ضمن حدود معينة . واستدعى ذلك منهم اجتهاداً في معرفة صلاحية النص لأن يؤخذ بمفهومه المخالف ، وتحديد مجال هذا المفهوم .

المنصوص عليها ، وبين الواقعة الجديدة المراد إعطاؤها الحكم من جديد ،ومعرفة توفر الشروط لكل ركن من اركان القياس إلا بفهم النص فهما صحيحاً ، وإدراك مرمى ألفاظه ومعرفة حدود العلة التي على أساسها قام الحكم ، ومن أجلها كان التوجيه إليه . ولن يكون الباحث قائساً سليم القياس إلا بذلك .وتلك حقيقة كشف عنها الإمام محمد بن إدريس الشافعي وأوضحها أيما إيضاح[1] . وهكذا نقف لنرى الحاجة للاجتهاد ، بالمعنى الذي أردناه ، قائمة ومطلوبة في كلا الحالين .

مجال الاجتهاد في التفسير :

أشرنا فيما سبق إلى أن ما نعنيه بالنصوص : هو نصوص الأحكام في الكتاب والسنة ، ذلك أن إليهما مرد سائر الأدلة الأخرى ، فهما منبعها الأصيل وموردها الذي تستقي منه .

---

(١) بعد أن ذكر الشافعي ما يجب توفره في القائس من المعرفة بالكتاب والسنة ، والصحة في العقل ، والقدرة على التفريق بين المشتبه ، والأناة في القول ، وبلوغ غاية الجهد في ذلك مع الانصاف من نفسه حتى يعرف من أين قال ما يقول ، وترك ما يترك ، قال : (فأما من تم عقله ولم يكن عالماً بما وصفنا فلا يحل له أن يقول بقياس ، وذلك أنه لايعرف ما يقيس عليه كما لايحل لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه .

ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة فليس له أن يقول أيضاً بقياس لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني .

وكذلك لو كان حافظاً مقصر العقل ، أو مقصراً عن علم لسان العرب ـ : لم يكن له أن يقيس من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس) . «الرسالة» بتحقيق أحمد محمد شاكر (ص ٥٠٩ ـ ٥١١) وانظر «اختلاف الحديث»(ص ٤٨ ـ ٤٩) بهامش الجزء السابع من « الأم » للشافعي أيضا .

غير أن هذه النصوص لاتتسم كلها بطابع القطعية . صحيح أن نصوص الكتاب قطعية الثبوت ؛ ولكن منها ما هو ظني الدلالة في كثير من الأحيان . وماصحمن نصوص السنة فهو قطعي الثبوت في حالة التواتر ، والمتواتر من هذه النصوص قليل . وعلى هذا فإن نصوصاً كثيرة تبقى في دلالتها عند حدود الظنية . وما ليس بمتواتر من السنة فهو ظني الثبوت وقد يكون ظني الدلالة .

ومجال الاجتهاد في التفسير : هو النصوص الظنية سواء أكان ذلك من ناحية ثبوتها ، أم من ناحية دلالتها ؛ والظن من ناحية الدلالة يكون في الكتاب كما يكون في السنة . والأمثلة على ذلك كثيرة وفيرة ، ولعل أكثر ما سنقدمه من نصوص فيما يأتي من مباحث موضوعنا كان مجالاً للاجتهاد ، وميداناً لتطبيق قواعد التفسير .

وإذا أعجلتنا رغبة القارىء في إعطاء المثال فلنقف عند النص التالي : يقول تعالى : « وَالمطلّقاتُ يَتَرَبّصْنَ بِأنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُروُء » .

فهذا النص يضم إلى قطعيته من ناحية الثبوت – لكونه قرآناً – أنه قطعي في وجوب اعتداد المرأة بثلاثة قروء ، إذ أن وجوب اعتداد المطلقة هذه الفترة الزمنية دل عليه افظ (ثلاثة) الذي هو عدد والعدد خاص قطعي الدلالة لايحتمل البيان ، فكان الحكم قطعياً لايقبل الاجتهاد . إذ لا اجتهاد في مورد النص .

ولكن تحديد مدلول لفظ « القرء » والمراد منه ، أهو الحيضة أم الطهر ؟ يبقى مجالاً للاجتهاد عند تفسير النص ، بحيث يكون على المجتهد البحث عن القرائن والمؤيدات التي تهدي إلى المراد من القرء ؛ لأنه لفظ مشترك في أصل الوضع ؛ فقد جاء عن العرب – كما هو منصوص – استعماله

في الحيضة كما جاء استعماله في الطهر . وهكذا كان هذا النص القرآني ، مجالاً للاجتهاد لما كان من الظنية في دلالته على الحكم المراد [1] .

هذا : وإن وسيلة المفسّر في هذه الحدود من الاجتهاد ، معرفةٌ بنصوص الأحكام من الكتاب والسنة ، وعلم بالعربية التي نزل بها الكتاب ، وبالبيئة العربية التي نزل فيها الوحي . كل ذلك إلى معرفة بأسباب النزول وتاريخه ، والضوابط التي وضعها العلماء لتفسير النص والكشف عن معانيه ومدلولاته عندما يراد الاستنباط .

ولعل من الخير أن نقرر أن ما سندركه من قواعد التفسير ، هو التطبيق العملي لهذه المعالم التى لابد من توفرها ، لمن يريد مواجهة النص ، ليستنبط منه الحكم ، ويدرك معناه على شكل سليم .



(١) انظر «الصاحبي» في فقه اللغة (ص ٦٥) وانظر أصول الفقه للشيخ زكريا البرديسي (ص ٤٦٥ – ٤٦٦) وراجع ما يأتي من مباحث المشترك .

نشأة قواعد التفسير وتدوينها

إن ما يقال في تدوين أصول الفقه بشكل عام، يقال في تدوين تفسير النصوص، الذي هو جوهر أصول الفقه ولبابه. فقد انتقل رسول الله ﷺ إلى الدار الآخرة بعد أن أدى أمانة التبليغ والبيان. فالذي أوحي إليه بلغه للناس، وكان بجانب التبليغ يبين لأصحابه بقوله وفعله وسلوكه وأقضيته وفتاواه ما يلزم بيانه لفهم الكتاب، وما يلزم المكلف معرفته ليكون مسلماً في عقيدته وعبادته ومعاملاته، بحيث يسير الفرد والجماعة في الطريق التي تضمن سعادة الدنيا والآخرة.

وهكذا لم تكن حاجة إلى فقه مدون، أو مناهج لاستنباط الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله ما دام الموحى إليه موجوداً يؤدي أمانة ربه في البيان، تحقيقاً لقول الله تعالى «وأنزلنا إليكَ الذِّكرَ لتُبَيِّنَ للنّاسِ ما نُزِّلَ إليهِمْ».

وجاء عهد الصحابة رضوان الله عليهم، وهم العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، ولديهم سنة رسول الله ﷺ المبينة عن الله ما أراد، فكان لهم من سليقتهم العربية ومعرفتهم لأسباب النزول وطبيعة البيئة التي نزل فيها الوحي، وإدراكهم لأسرار التشريع، بما عرفوا من حال رسول الله

ﷺ وقاله ، ما أغناهم عن وضع قواعد لتفسير النصوص ، التي يراد استنباط الأحكام منها [1] .

وإذا كانت الضوابط ، توضع لتكون موازين للفهم والاستنباط ، لئلا ينحرف المستنبط أو يزل ، فإن ما توفر للصحابة من ملكة اللسان ، والوقوف على أسرار التشريع بمعاصرة الوحي ، ومعرفة بأسباب نزوله ، وبيان المبلغ عن ربه ، كاف كل الكفاية لأداء الغرض الذي من أجله توضع الضوابط وتحدد الموازين [2] .

ولذلك يحمل إلينا تاريخهم ، نماذج من الفهم في كتاب الله وسنة رسوله كانت مفردات لضوابط التفسير التي وضعت فيما بعد ، وإنما كان ذلك منهم سليقة وملكة [3] .

وفيما يأتي من المباحث ، كثير من النماذج ، والأمثلة ، على فهومهم واستنباطاتهم ، وفي كتب التفسير والحديث والآثار غناء لمن أراد مزيداً

---

(١) انظر « الأم » للشافعي (٧/١٤٥) « جامع بيان العلم وفضله » (٢/٨٦) « الإحكام » لابن حزم (٢/١٢٤) «مقدمة الابهاج» لتقي الدين السبكي (١/٤) .

(٢) راجع « الإحكام » لابن حزم (٢/١٢٤ - ١٣٤) « فتح الباري » للحافظ ابن حجر (٣/١٨٢) « نيل الأوطار » (٤/١٢٨) رسائل ابن تيمية ، « رفع الملام عن الأئمة الأعلام » (ص ٤) فما بعدها .

(٣) انظر كلاماً مفصلاً في «اعلام الموقعين » (١/٨٠) منقولاً عن الشافعي «حجة الله البالغة » للدهلوي (١/١٥٢ - ١٦١) « الإنصاف في أسباب الاختلاف » للدهلوي (ص ٩) فما بعدها .

من الاستقصاء[1] .

ومضى الصحابة على ما ذكرنا ، وجاء من بعدهم تلامذتهم التابعون الذين أخذوا عنهم فقه الكتاب والسنة[2] وكل طبقة من هؤلاء التابعين تفقهوا على يد من كان عندهم من الصحابة ، في البلد الذي يقطنونه ، أو يرحلون إليه .

وتطوّر الزمن ، واتسع الفتح الإسلامي ، واختلط العرب بغيرهم بحكم انسياحهم في البلاد المفتوحة ، واتساع رقعة الدولة ، فلم تعد العربية سليقة لكثير من الناس ؛ وخاصة سكان الحضر ، وكثرت الحوادث التي لم يكن للمسلمين عهد بها قبل الفتح . وكان ذلك كله مدعاةً لنوع من الضبط لمآخذ الأحكام الفقهية ، ليتسنى للمجتهد فهم سليم لنصوص الكتاب والسنة ، واعطاء أحكام لما يجدُّ من وقائع لم تكن من ذي قبل .

وقد تمخضت الحاجة إلى الضبط ، وقوانين الاستنباط بجانب النصوص ، وتنوُّع ظروف البلاد الاسلامية ، عن وجود نزعتين في معالجة النص ، وإعطاء الحكم لكل حادثة تجد :

---

(١) انظر « الآثار » لمحمد بن الحسن (ص ٤٣) « الأم » للشافعي (٧/١٤٥) « صحيح الترمذي » بشرح ابن العربي (١١/١٩٠) « معالم السنن » للخطابي (٣/١٥٧) « جامع بيان العلم وفضله » (٢/١٠٣) فما بعدها « الإحكام » لابن حزم (٢/١٢٥) « السنن الكبرى » للبيهقي (٤/٢٢٣) « رفع الملام عن الأئمة الأعلام » لابن تيمية (ص ٤) فما بعدها « اعلام الموقعين » لابن القيم (١/٢٨٠) فما بعدها .

(٢) كعطاء في مكة وابن المسيب في المدينة وعلقمة وإبراهيم النخعي والحسن البصري في العراق. وانظر الإجابة للزركشي (ص ٩٧ - ٦٨) تحقيق سعيد الأفغاني .

إحداهما ـ نزعة الحديث ، وقد غلبت على أهل الحجاز .

الثانية ـ نزعة الرأي وقد غلبت في ذلك العصر على أهل العراق ، مع أن كلا الفريقين عنده الحديث وعنده الرأي ، وكانت نهضة عظيمة ترمي إلى الوفاء بالحاجات العملية للمجتمع ، وقد اتسع ميدان الجدل والمناظرة بين فقهـــاء المدرستين ، كما بدأت تكثر في نظر الباحثين ، الاحتمالات ، والاشتباهات في مدلولات النصوص ، ومعاني الألفاظ ، وكانت طبيعة هذه المرحلة ، تقضي بأن يعنى كل فريق بضبط مسائله ؛ فظهرت نثارات من الضوابط هنا وهناك ، تعتمد على أذواق تربّت في ظل الملكات الفكرية في الفقه ، والحرص على الاستعانة بما جرى عليه الاستعمال عند الصحابة ، وتلامذتهم من التابعين [1] .

وتلك الضوابط ، وإن لم تتضح معالمها ، إلا أن الباحث يجزم أن فهوم أولئك الأئمة واجتهاداتهم ، لم تكن عن عبث أو هوى ، وإنما كانت ثمرة لما استضاء به ذهن الفقيه ، وملكته الواعية المدركة ، وإن كان ذلك لم يخرج إلى حيز الواقع على شكل قواعد مدونة [1] .

---

(١) «اعلام الموقعين» (١/٢٨٠) وانظر « مذكرة في تاريخ التشريع الاسلامي» لعبد الرحمن تاج ومحمد علي السايس (ص ١٥٩ ـ ١٦٢) « المدخل للفقه الاسلامي » (ص ٤٤ ـ ٤٥) لمصطفى شلبي .

(١) راجع مقدمة « البحر المحيط » للزركشي . مخطوطة دار الكتب المصرية . مقدمة « الحاصل » للأرموي مختصر « المحصول » للرازي . مخطوطة دار الكتب المصرية. وانظر : « مقدمة ابن خلدون » تحقيق الدكتور علي عبد الواحـــد وافي (٣/١٠٣٠) « التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » لمصطفى عبد الرازق (ص ٢٣٢) فما بعدها .

حتى جاء الامام الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ فوضع « الرسالة » في أصول الفقه . فكان عمله مرحلة طبيعية ، واستجابة لحاجة أعلن عنها الواقع بعد منتصف القرن الثاني الهجري ، ذلك الواقع الذي تمثّل في البعد عن الملكات اللسانية والسليقة العربية الأولى نتيجة الاختلاط بين العرب والأعاجم من المسلمين بعد الفتوح ، مع ضرورة العلم بالقوانين والضوابط التي من طريقها تؤخذ الأحكام من الأدلة ، كل ذلك إلى جانب ما كان من نزعتي الرأي والحديث قبل أن يعلن الشافعي عن وضع قواعد الاستنباط ، حيث أدخل الفقه في الطور العلمي [1] .

الشافعي يدوّن قواعد للتفسير

وبدأ الشافعي طريقة فتفقه أول ما تفقه على أهل الحديث من علماء مكة ، ثم ذهب إلى إمام أهل الحديث مالك بن أنس في المدينة ، فلزمه وأفاد من علمه وفضله الكثير .

---

(١) هذا : وقد أوضح ابن خلدون في مقدمته كيف دعت الحاجة إلى وضع قوانين الاستنباط ، فقال عند حديثه عن تدوين أصول الفقه الذي تعتبر قواعد التفسير جوهره الذي يقوم عليه : (واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة ، وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لايحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكات اللسانية ، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً فنهم أخذ معظمها .. فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة -كما قررناه من قبل- واحتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة ، فكتبوها فناً قائماً برأسه سموه «أصول الفقه») . راجع « مقدمة ابن خلدون» بتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي (٣/١٠٣٠) وانظر : «تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية» لمصطفى عبد الرازق (ص ٢٣٣) فما بعدها .

ولقد تسنّى للشافعي ، فيما بعد ، أن يتصل بمحمد بن الحسن رحمه الله فيأخذ فقه أهل العراق ، فانضم هذا إلى ذاك ، ومعهما ما استوعبه من فقه مكة بنشأته وإقامته فيها .

كل هذا إلى إمامة في اللغة ، ومعرفة بأساليب العرب في شعرها ونثرها ، والبيئة التي نزل فيها الوحي . وإذ قد توفر ذلك كله لهذا الإمام الذكي الألمعي ، بدأ بتوجيه الدراسات الفقهية وجهة علمية محددة ، هي وجهة العقل العلمي ووضع كتاب « الرسالة » — كما أسلفنا ـ التي تحدث فيها عن الكتاب والسنة ومراتب البيان ، وعن الإجماع والقياس ، ورتب الأصول من كتاب وسنة وإجماع وقياس وأنزلها منازلها .

كما تحدث عن الناسخ والمنسوخ ، والعموم والخصوص ، والأمر والنهي وعن المجمل وتفصيله ، كما نقد الاستحسان ، وذكر الاختلاف الجائز منه والمحرم ، وأوضح أهمية العلم بلسان العرب لمن يريد فهم الكتاب والسنة . كل ذلك بأسلوب علمي منظم ، وبحث منطقي دقيق .

ويبدو أنه ليس هناك ما يدل على أن أحداً قبل الإمام الشافعي قد ألف في أصول الفقه وتفسير النصوص على أن ذلك علم قائم بذاته . قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعي . وقال الجويني في « شرح الرسالة » : (لم يسبق الشافعي في تصانيف الأصول ومعرفتها ، وقد حكي عن ابن عباس تخصيص عموم ، وعن بعضهم القول بالمفهوم ومن بعدهم لم يُقل في الأصول شيء ، ولم يكن لهم فيه قدم ، فإنا رأينا كتب السلف من التابعين وتابعي التابعين

وغيرهم ما رأيناهم صنفوا فيه)[1] .

وقد بين الرازي أن نسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه كنسبة ارسطاليس إلى علم المنطق ، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض وبعد أن قرر ذلك قال : (فكذلك هنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل « أصول الفقه » ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلي يرجع إليه في معرفة دلائل الشريعة ، وفي كيفية معارضتها ، وترجيحاتها فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في مراتب أدلة الشرع)[2] .

أما مايروى من أن قواعد وضعت قبل الشافعي ؛ فالمقصود بذلك في رأينا تلك الشارات المضيئة التي ألمحنا إليها[3] من قبل ؛ بدليل أن الحنفية مثلاً يظهر في مصنفاتهم ما يدل بوضوح - كما سيأتي - على أن القواعد الأصولية عندهم تهدي إليها فروع الأصحاب السابقين وأن قواعدهم ضوابط لتلك

---

(١) التمهيد : لمصطفي عبد الرازق (ص ٢٣٤) نقلاً عن نسخة خطية في المكتبة الأهلية بباريس .

(٢) مناقب الإمام الشافعي للرازي (ص ٩٨ - ١٠٢) وانظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية لمصطفى عبد الرزاق (ص ٢٣٤) فما بعدها . وانظر له أيضاً المقال السابع في العدد ٢٩ من مجلة الرسالة سنة ١ مجلد ٢ . وانظر في مناقشة القائلين بسبق بعض أئمة الجعفرية في هذا : «أصول الفقه الجعفري»(ص ٦-٩) «الإمام الصادق» (ص ٢٦٨- ٢٧٠) لأستاذنا أبي زهرة .

(٣) انظر ماسبق (ص ٩٣) .

الفروع . فترى مثلاً أبا بكر الجصاص [1] عندما يريد أن يستدل على عدم صلاحية الأخذ بمفهوم المخالفة ، يأتي بفرع فقهي مروي عن محمد بن الحسن رحمه الله يستنتج منه ما أراد[2] ،ولوأن في القضية قاعدة أصولية من وضع أبي يوسف أو محمد بن الحسن لذكرها ، ونجد مثل ذلك في كثير من القواعد التي لاتراه يستدل لها إلا بفروع منقولة عن الأئمة الأولين ؛ فمادامت الفروع بهذا الشكل فمعنى ذلك في نظره أن القاعدة الأصولية هي : كيت وكيت .

وجرى على هذه الطريقة من جاء بعد الجصاص من المؤلفين ؛ يرى ذلك بوضوح عند البزدوي والسرخسي وغيرهما . فمثلا : البزدوي في حديثه عن دلالة العام هل هي قطعية أو ظنية يقرر أنها قطعية لأن : على هذا دلت فروع أصحابنا[3] . والسرخسي في بحث دلالة النص ، وإثبات أنها ليست قياساً ، يستدل على ذلك بكثير من الفروع الفقهية المروية عن أئمة المذهب[4] . ومثل ذلك كثير .

---

(١)هو أبو بكر أحمد بن علي المكني بالرازي نسبة إلى الري ، والملقب بالجصاص نسبة إلى العمل بالجص ، من كبار متقدمي الحنفية في التفسير لآيات الأحكام ، والفقه والأصول ، وممن تفقه عليه ؛ الجرجاني شيخ القدوري ، وأبو الحسن الزعفراني . من مصنفاته : « أحكام القرآن » « أصول الفقه » « شرح مختصر الكرخي » « شرح مختصر الطحاوي » « شرح الجامع الصغير وشرح الجامع الكبير » لمحمد بن الحسن في الفقه توفي رحمه الله سنة ٣٧٠ هـ .

(٢) راجع « أصول الفقه » للجصاص (١/٤٩ب) مخطوطة دار الكتب المصرية وانظر ما يأتي في مبحث (مفهوم المخالفه) .

(٣) راجع « أصول البزدوي » (١/٢٩١) فما بعدها .

(٤) راجع « أصول السرخسي » (١/٢٤١ - ٢٤٢) .

وهكذا كانت رسالة الإمام الشافعي ، حدثاً جديداً أدخل تفسير نصوص الأحكام من الكتـــاب والسنة ، في طور علمي محدد القواعد ، منضبط القوانين والموازين ، وحسبها أنها فتحت الآفاق ، ومهدت السبيل حتى جاء الكاتبون بعد الشافعي ، فتابعوا الطريق ، حيث أوسعوا القول بتلك القواعد والقوانين ، وعملوا على تنمية علم أصول الفقه وتنسيقه وتحرير مسائله ، وإن كانت بعض المباحث قد زيدت فيه وهي بعلم الكلام أولى وأحرى .

ويبدو أن الأمر بالنسبة للشافعي لم يقتصر على « الرسالة » فقط بل إن آثاراً متعددة لهذا الإمام بحثت في أصول الفقه وتفسير النصوص[1] .

هذا : وإن المتتبـع لآثار العلماء في هذا البـاب ، يرى أنه كان لهم بعد الشافعي طريقتان اساسيتان مختلفتان .

إحداهما – طريقة نظرية ، تقوم على تحقيق القواعد تحقيقاً منطقياً ، وإقرار ما يؤيده البرهان النقلي والعقلي منها ، دون تأثر بفروع مذهب من المذاهب أو التقيد برأي إمام معين . فالمقصود في هذا الاتجاه تحرير القاعدة وتنقيحها ، من غير تطبيقها على أي مذهب تأييداً أو نقضاً .

---

(١) انظر « البحر المحيط » للزركشي مخطوط دار الكتب المصرية « ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» للدكتور علي سامي النشار (ص ٩ – ١٠) وقـــال الزركشي في « البحر المحيط : » (الشافعي أول من صنف في أصول الفقه ، صنف فيه كتاب الرسالة وكتاب أحكام القرآن ، واختلاف الحديث ، وإبطال الاستحسان ، وكتاب القياس ، ثم تبعه المصنفون في علم الأصول ، قال أحمد بن حنبل : لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعي) وانظر مقدمة « الحاصل » للأرموي مختصر « المحصول » للرازي ، مخطوطة دار الكتب المصرية .

ومن هنا رأينا أن الكاتبين من الشافعية مثلا ، كثيراً ما يختلفون في تحديد قاعدة من القواعد ، بل كثيراً ما نرى الخلاف بين واحد منهم أو أكثر وبين الإمام الشافعي واضـع الرسالة نفسه ، فمثلًا : نرى الإمام الشافعي يعتبر مفهوم الموافقة قياساً جلياً ، بينما نرى أكثر العلماء من الشافعية يفرقون بين القياس من حيث هو ، وبين مفهوم الموافقة ، ولسوف نرى في المباحث القادمة العديد من هذه النماذج .

وواضح أن هذا التجرد عن الالتزام برأي الإمام نفسه ، إنما كان ثمرة من ثمرات اتجاه يقوم على تحديد قانون للاستنبـاط ، مقوماتُه الدليل القائم على صحته ، لا رأي هذا الإمام أو ذاك [1] .

وقد ظهر هذا الاتجاه عند الشافعية ، والمالكية ، والحنابلة ، والشيعة الإمامية ، والزيدية ، والإباضية . ولقد كان فريق كبير من هؤلاء من علماء الكلام ، فسميت الطريقة طريقة المتكلمين .

الثانية — طريقة تقوم على محاولة ضبط فروع أئمة الحنفية ، بقواعد جديدة تعتبر هي الأصول ، ثم رد تلك الفروع إليها ، فترى الباحثين قد جعلوا فروع الإمام أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه كأبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر وغيرهم ، هي الأساس في الخط الذي جرى فيه سير القواعد المراد وضعهـا ، فبدلاً من أن تكون هنالك قواعد تخضع لها فروع تستخرج منهـا ، نجد هنا فروعاً تخضع لها القواعد ، ولذلك نرى مثلًا أبا بكر الجصاص في كتابه « الأصول » يأتي بالقاعدة — وبعد أن

---

(١) راجع « مقدمة ابن خلدون » (٣/١٠٣١) تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي .

يقررها يقول : على هذا دلت فروع أصحابنا . وهذا ما نراه عند الدبوسي والسرخسي والبزدوي وغيرهم .

والأمثلة على ذلك كثيرة وفيرة [٢] ... كما يأتي التفصيل في مواطنه من البحث ؛ ومن هنا كانوا إذا لم تنضبط القاعدة على بعض الفروع ، شكلوها بالشكل الذي يتفق مع ذلك الفرع الذي خرج عن القاعدة . فمثلاً : إنهم يقررون أن (المشترك) لايطلق على معنييه جميعاً مرة واحدة ، وحين يخرج عن ذلك واقعة من يوصي لمواليه — والمولى يشمل المعتِق والمعتَق — خرجوا على القاعدة الأولى وقالوا : المشترك لايُعمُّ : في حال النفي ، لا في حال الإثبات ، وبيان ذلك أنه على القاعدة الأولى تبطل الوصية لجهالة الموصى له ، وفي الحالة الثانية يمكن اعتبار الوصية غير باطلة لأن الكلام مثبت لامنفي . وكما في مسألة (المقتضى والمحذوف) سيأتي الكلام عنها في دلالة الاقتضاء ؛ فالحنفية لايقولون بعموم المقتضى ، ولكن عندما اعترضت سبيلهم بعض الفروع عمدوا إلى التفريق بين المقتضى والمحذوف ؛ فالأول لا عموم له والثاني لا مانع من أن يكون له عموم ، فما بدا أن له عموماً - كما في بعض الفروع - فهو من المحذوف وليس من المقتضى .

ولما كان الحنفية هم الذين ساروا على هذا الاتجاه ، فقد نسبت الطريقة إليهم وسميت باسمهم .

---

(١) انظر : « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم (٩٨/٣) مقدمة « الإبهاج شرح المنهاج » لتقي الدين السبكي (٤/١) « أصول التشريع الاسلامي » لعلي حسب الله (ص ٧) .

وهكذا يكون لدينا بعد تدوين الشافعي لقوانين الاستنباط طريقتان أصليتان : هما : طريقة المتكلمين وطريقة الحنفية هما الأساس لما كان وراءهما من الطرائق .

هذا : وقد غنيت المكتبة الفقهية بالعديد من المصنفات على كل من الطريقتين حيث جرى فيها أصحابها على إبراز القواعد والتدليل عليها ، وإيضاح معالم المذهب فيها [1] .

---

(١) ومن أقدم هذه المصنفات على طريقة المتكلمين « العمد » أو «العهد» للقاضي عبد الجبار وشرحه «المعتمد» لأبي الحسين البصري تلميذ القاضي. وقد اطلعنا على المعتمد في «فلم» لنسخة مخطوطة بمعهد المخطوطات للجامعة العربية وفيه نصوص من العمد التي تذكر لشرحها . وقد يسر لنا ذلك وكثيراً غيره ـ مشكوراً ـ الأخ الأستاذ رشاد عبد المطلب . وبعد صدور الطبعة الأولى لكتابنا صدر « المعتمد » بجزأين ضخمين عن المعهد العربي الفرنسي بدمشق سنة ١٩٦٤ بتحقيق محمد حميد الله وآخرين . ومنها أيضاً « البرهان » لإمام الحرمين الجويني ، ويوجد منه نسخة خطية مصورة في دار الكتب المصرية ، وقد يسر لنا الانتفاع بها وبكثير من المخطوطات غيرها في أصول الفقه والقواعد والاختلاف وفقه الكتاب والسنة أمين قسم المخطوطات في الدار الأخ الأستاذ فؤاد السيد الذي لم يأل جهداً في هذه السبيل شكر الله له ولإخوانه هناك . وقد توفي الاستاذ فؤاد رحمه الله قبل البدء بالطبعة الثانية هذه والله المسؤول أن يجزل مثوبته ويجزيه عن العلم وأهله خير الجزاء .

ومن أقدم مابين أيدينا على طريقة الحنفية « أصول الفقه » لأبي بكر الجصاص و « تقويم الأدلة » لأبي زيد الدبوسي . وفي دار الكتب المصرية نسخة خطية لكل منها ، وينسب البعض لأبي الحسن الكرخي شيخ الجصاص كتاباً في أصول الفقه ، والذي بين أيدينا من آثاره رسالة صغيرة بعنوان (الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية) هي بعلم الخلاف ألصق منها بعلم أصول الفقه .

على أن الأمـــر لم يقتصر في واقعه على ذلك ، بل وجـد من العلماء من جمع في تصنيفه بين الطريقتين كلتيهما [١] .

ومن الخير أن نقرر أن بعض المؤلفين ، خرج على الطريقتين ونهج نهجاً متميزاً فلم يلتزم بأسسها التزاماً كاملاً ، وإنما سلك سبيلاً غير ذلك [٢].

---

(١) كما يلاحظ في كتاب « بديع النظام الجامع بين البزدوي والإحكام » للمظفر الساعاتي من الحنفية المتوفى سنة ٩٦٤ هـ .

(٢) كما نرى في كتاب « الإحكام في أصول الأحكام » للامام ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ . وقد تميز هذا الكتاب بذكر المصطلحات الأصولية التي نراها في أوله بين يدي مباحثه ، ثم العناية بالسنن والآثار في أثناء عرض القواعد ، الى جانب الطابع الظاهري في الكتاب والتطبيقات العملية على الفروع .

وكما نرى في « تخريج الفروع على الأصول » لأبي المناقب الزنجاني المتوفى ٦٥٦ هـ . أحـــد ائمة الشافعية في العربية والفقه ، وقد قام هـذا الكتاب على تتبع المذهبين الحنفي والشافعي في أكثر أبواب الفقه وضبط الفروع فيها بضوابط من أصول الفقه ، والقواعد الفقهية ، ورد الاختلاف في الفروع إلى الاختلاف في تلك الضوابط والأصول . وكان عمل المؤلف محاولة منهجية رائعة في بيان كيفية تفرع الأحكام عن أصولها وضوابطها في كلا المذهبين بطريقة منطقية سليمة تتسم بالدقة والتجرد .

وقد وقعنا على نسختين مخطوطتين منه إحداهما في دار الكتب المصرية ، والثانيـة في الأزهر - وبها خروم - ثم تيسّر لنا - بحمد الله - تحقيقه والتعليق عليه ونشره لأول مرة مقارناً على النسختين المذكورتين ممهداً ميسّراً للقارىء .وتم طبعه في مطبعة جامعة دمشق .

ولا ننسى كتاب « الموافقات » للامام أبي اسحاق الشاطبي ، الذي سار في عرض القواعد في ظل العناية بمقاصد الشريعة والمصالح التي يقدرها الشارع ، ويرسم ضوابطها ، مع حرص على العناية باللغة والتوجيه إلى معرفة البيئة التي نزل فيها الوحي . ومن الكتب —

ولقد كان ذلك كله ، أثراً من آثار استنارة الفكر الإسلامي والعمل على تحديد معالم الطريق في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة . ولقد بلغ علماؤنا في ذلك شأواً بعيداً حتى أصبح تحديد هذه المعالم وتذليل طرق الاستنباط وإيضاح سبله مرتّبة فضل تقصد ، ونافلة خير يبتغى بها رضوان الله .

جاء في معرض الحديث عن القرآن قول الإمام الشافعي رحمه الله :

(والناس في العلم طبقات : موقعهم من العلم ، بقدر درجاتهم في العلم به . فحق على طلبة العلم ، بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه : نصاً واستنباطاً .. فإن من أدرك علم أحكامه في كتابه ، نصاً واستدلالاً ، ووفقه الله للقول ، والعمل بما علم منه ، فاز بالفضيلة في دينه ، ودنياه ، وانتفت عنه الريب ، ونوّرت في قلبه الحكمة ، واستوجب في الدين موضع الإمامة [1]) .

الجامعة كتاب «ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول» لمحمد الشوكاني من رجال القرن الثالث عشر .

هذا : وفي مقدمات كتب الأصول ، ومراجع الثقافة الإسلامية ، غنـاء لمن أراد الاستقصاء في مصنفات هذا العلم العظيم . وانظر مقدمة « نفائس الأصول » للقرا في شرح « المحصول » للرازي . مخطوط دار الكتب المصرية . ومقدمة « البحر المحيط » للزركشي مخطوطة دار الكتب المصرية أيضاً .

(١) « الرسالة » ص ١٩ بتحقيق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله .



الفصل الثالث



نظرة عامة حول التفسير ومدارسه في القانون

معنى التفسير في القانون ومجاله .. أنواع التفسير .. مدارس التفسير

معنى التفسير :

يرى رجال القانون ، أنه عندما يراد تطبيق قاعدة من القواعد القانونية على أحوال الحياة ، وما يجدُّ فيها من وقائع ، وذلك بإعمال حكمها على الحالات الواقعية التي يصدق عليها الغرض فيها ، لابد قبل ذلك من خطوة لازمة دائماً لهذا التطبيق وهي : تحديد مدلول تلك القاعدة ، لتحديد المعنى المراد منها ؛ وذلك هو : التفسير .

فالتفسير إذن : هو تحديد معنى القاعدة القانونية من واقع الألفاظ التي عبر بها المشرع ، وإن شئت قلت : التفسير : هو الاستدلال على الحكم القانوني من نصوص التشريع [1] .

مجال التفسير :

لاخلاف بين رجال القانون ، في أن التفسير يرد على النصوص التشريعية المراد تطبيقها ؛ إذ أن القواعد التشريعية توضع في صورة كتابة رسمية من سلطة مختصة يناط بها أمر التشريع .

---

(١) انظر « أصول القانون » للسنهوري وأبو ستيت (ص ٢٣٥) .

وعندما تريد جهة ما ، استخلاص معنى القاعدة القانونية من مدلولات الألفاظ التي عبر بها المشرع ، يقتضيها ذلك تفسير هذه الألفاظ التي تكوّن منها النص القانوني لمعرفة حقيقة معناها الذي تدل عليه .

وإذا كان التفسير يرد على النصوص التشريعية ، فهو يرد إذن على بعض الكتب الدينية ، التي تعتبر مصدراً للأحكام القانونية ؛ كالتوراة والقرآن ، وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام .

ولكن هل يرد التفسير على القواعد العرفية [1] ؟

لقد اختلفت الآراء في ذلك ؛ فالأكثرون على أن التفسير لايرد إلا على المصدر الذي يأتي باللفظ والمعنى معاً ، والقاعدة العرفية ليست كذلك [2] .

ويعطي بعض الفقهاء التفسير معنى أوسع ، بحيث لايقتصر على القواعد التشريعية وغيرها من المصادر الرسمية ، وإنما يشمل أيضاً البحث عن الحكم الواجب إعطاؤه لما يعرض في العمل من فروض ، لم تواجهها تلك القواعد

---

(١) القاعدة العرفية هي التي تنشأ عن العرف وهو سلوك الناس في مسألة معينة على نحو خـاص .

(٢) جاء في « أصول القـانون » للسنهوري ، وأبو ستيت (أن التفسير لايكون إلا بالنسبة للمصدر الذي يأتي بالمعنى واللفظ معاً ، وهذا الوصف لاينطبق إلا على التشريع، وبعض الكتب الدينية التي تعتبر مصدراً للأحكام القانونية كالقرآن والتوراة ، أما مصادر القانون الأخرى فلا حاجة إلى تفسيرها ، لأنها عبارة عن معنى مستقر لايقيـده لفظ خاص) انظر « أصول القانون » (ص ٢٣٦) .

ومن ذلك : القواعد العرفية وذلك لاعطاء حكم في واقعة جديدة لم يتناولها نص القاعدة التشريعية (١) .

والذي نميل إليه : هو قصر التفسير على المصدر الذي يأتي باللفظ والمعنى معاً ، لأن التوسع في معنى التفسير حتى يشمل ما وراء ذلك – وفيه البحث عن القواعد العرفية – تجاوز للمعنى الاصطلاحي للتفسير الذي هو : بيان معنى القاعدة القانونية بتحديد مدلول الألفاظ التي عبر بها المشرع وهو معنى لاينبو أيضاً عن المعنى اللغوي للتفسير الذي هو الكشف والإظهار .

فالقاعدة العرفية – كما مر – ليست نصاً مكتوباً يحتوي على اللفظ والمعنى ، ولكنها ثمرة لاعتياد الناس سلوكاً معيناً في أمر معين ، فهذه القاعدة ، وإن كانت تحتاج إلى بيان وإيضاح ، ولكن ذلك يختلط في البحث عن سلوك الأفراد واستقراء عاداتهم لتبين وجود تلك القاعدة ، فإذا دل الاستقراء على وجودها ، كان ذلك في الغالب سبيل الوصول إلى معناها المراد عند أولئك الأفراد الذين انتظم سلوكهم ذلك العرف .

---

(١) انظر : الدكتور حسن كيرة في « المدخل » (ص ٥١١ – ٥٢٢) حيث قرر أن التفسير هو الوقوف على ما تتضمنه القاعدة القانونية من حكم والبحث عن الحكم الواجب إعطاؤه لما قد يعرض في العمل من فروض لم تواجهها القاعدة القانونية ، وبعد أن بين ورود التفسير على كل القواعد أياً كان مصدرها الرسمي قال : (فمشكلة التفسير إذن مشكلة عامة تثار بصدد كل المصادر الرسمية للقانون ثم تتجاوز ذلك كله – عند نقصها – إلى المصادر الأولية المكونة لجوهره) .

وإذا كان الأمر كذلك ، لم تكن القاعدة العرفية محلًا للتفسير[1] .

أنواع التفسير

لقد تنوع التفسير بحسب الجهة التي تتولاه ؛ فقد يقوم المشرع ـ ولو نادراً ـ بالتفسير . والعادة أن يقوم به القضاء ؛ لأنه هو الذي يتولى مهمة التطبيق ، وكثيراً ما يساعده في ذلك الفقه .

وهكذا يكون للتفسير أنواع ثلاثة هي :

التفسير التشريعي .

التفسير القضائي .

التفسير الفقهي .

١ ـ التفسير التشريعي :

التفسير التشريعي : هو ما يصدر عن المشرع نفسه تفسيراً لقانون سابق ؛ فقد يثور خلاف حول قاعدة قانونية ، وقد لاتهتدي بعض المحاكم أو أكثرها إلى مايدل عليه نص من نصوص التشريع ، فتقضي بما يخالف المعنى الذي قصده المشرع ، وعندئذ يتدخل فيفسر النص الذي ثار حوله الخلاف أو لم تهتد إليه بعض جهات القضاء ، وبذلك يبين حقيقة مراده وقصده . ويسمى التشريع الذي يصدر لتفسير تشريع سابق « التشريع » أو « القانون » التفسيري .

---

(١) انظر في ذلك « المدخل للعلوم القانونية » للدكتور مصطفى منصور (١/٢٤٥) ١٩٦٠ دار التأليف .

وقد اختلف أمر هذا التفسير عن ذي قبل ؛ ففي القانون الروماني والعصور الوسطى ، كان هو الطريق الوحيدة لتفسير النصوص الغامضة وكان القاضي يوقف الفصل في النزاع المعروض عليه ، حتى يتدخل المشرع نفسه ، فيصدر تفسيراً لذلك التشريع الذي لم يدرك القاضي معناه ليطبقه على الواقعة المعروضة .

أما في العصر الحديث : فقد أصبح التفسير التشريعي نادر الوقوع فلم يعد له إلا حظ ضئيل في التفسير ، ومرد ذلك إلى تقرير مبدأ فصل السلطات واقتصار المشرع على إصدار القواعد القانونية والالزام بها ، تاركا إلى السلطة القضائية مهمة تفسير هذه القواعد ، وتطبيقها على الوقائع المختلفة .

ومن أمثلة التفسير التشريعي في مصر : الموسوم بقانون الصادر في ٢ مايو (أيار) سنة ١٩٣٥ بتفسير الموسوم الصادر في ٢ أغسطس (آب) سنة ١٩١٤ الذي قضى بتقرير السعر الالزامي لأوراق البنكنوت ، وبطلان شرط الدفع بالذهب ، واعتبار الوفاء بأوراق البنكنوت كما لو كان حاصلاً بالعملة الذهبية . إذ لم تهتد المحاكم إلى التفسير الصحيح لبطلان شرط الدفع بالذهب ، فبعض المحاكم قضى بصحته ، والبعض الآخر قضى ببطلانه ، وذهبت المحاكم المختلطة إلى التفريق بين المعاملات الداخلية فأبطلت الشرط فيها وبين المعاملات الدولية فاعتبرت الشرط فيها صحيحاً ، ولذلك تدخل المشرع المصري لحسم الخلاف فأصدر موسوم سنة ١٩٣٥ الذي قرر فيه أن البطلان المنصوص عليه في موسوم ٢ مايو سنة ١٩١٤ لايقتصر على المعاملات الداخلية بل يشمل كذلك المعاملات الدولية ، فكان موسوم سنة ١٩٣٥ تفسيراً لموسوم سنة ١٩١٤ ، وهو تفسير تشريعي صادر من السلطة التشريعية نفسها .

ومن أمثلة ذلك أيضاً : القانون السوري رقم ٣ تاريخ ١٩٥٤/١١/٢٣ المتضمن إضافة فقرة إلى قانون الانتخابات العامة تعتبر : « محسناً القراءة والكتابة من يحمل شهادة أو مصدقة رسمية تستلزم معرفة القراءة والكتابة ، أو من نجح في امتحانات المرشحين ، أو استحصل على حكم قضائي من المحكمة المختصة باستيفائه شرائط الترشيح » وقد نص القانون المذكور في مادته الثانية صراحة أن نصه هذا تفسيري[١] .

من له سلطة التفسير :

هذا : والأصل أن السلطة أو الهيئة التي أصدرت التشريع ، هي التي تقوم بتفسيره إذا احتاج إلى تفسير : فالسلطة التشريعية تختص بتفسير التشريعات الرئيسية ، والسلطات الادارية المختلفة تختص كل منها بتفسير ما تضعه من لوائح .

غير أنه قد يخول المشرع سلطة تفسير التشريع الرئيسي ، هيئة أخرى غير الهيئة التي أصدرت التشريع ، وما تصدره من تفسير يعتبره تفسيراً تشريعياً كذلك .

ومن الأمثلة القريبة على ذلك ، ما حصل فيما يتعلق بتفسير المرسوم بقانون رقم ١٧٨ لسنة ١٩٥٢ الخاص بالاصلاح الزراعي في مصر حيث صدر المرسوم بقانون ٢٦٤ لسنة ١٥٩٢ ونص على أنه « للجنة العليا تفسير أحكام هذا القانون ، وتعتبر قراراتها في هذا الشأن تفسيراً تشريعياً ملزماً ، وتنشر في الجريدة الرسمية » وقد فسرت هذه اللجنة بعض قواعد قانون الاصلاح الزراعي بعدة قرارات أصدرتها في هذا الشأن ، فكانت هذه

---

(١) وانظر « الوجيز » في شرح القانون المدني للدكتور عدنان القوتلي (ص ١٨٧- ١٨٨) .

القرارات تفسيراً تشريعياً صادراً عن اللجنة بتفويض من السلطة التشريعية التي أصدرت القانون[1] .

ومن المقرر عند رجال القانون أن التفسير التشريعي الذي يفسر تشريعاً سابقاً ، يعتبر أنه صدر معه فهو متمم له ، فلا يقتصر سريانه على ما يحدث بعده من وقائع ، وإنما يسري أيضاً على الوقائع السابقة التي حدثت منذ صدور التشريع الأول الذي ورد عليه التفسير ، ومرد ذلك إلى أن هذا التفسير لايعتبر تشريعاً جديداً أتى بحكم جديد ، وإنما يعتبر كاشفاً ، أي مظهراً لحقيقة المراد من ذلك التشريع السابق .

الالزام في التفسير التشريعي :

قلنا : إن التفسير التشريعي يعتبر متمماً للتشريع الذي فسره ، وكأنه صدر معه ، وباعتبار أنه تشريع صادر عن المشرع ، فهو يحمل قوة الالزام للسلطة القضائية . فعلى القاضي أن يتقيد به عند تطبيق القاعدة القانونية من التشريع السابق ، ولا تحق له مخالفة ما نص عليه هذا التفسير بحجة أنه لايعبر حقيقة عن معنى التشريع المفسر .

ولكن هذا ، لاينفي احتمال أن يتجاوز المشرع نطاق التفسير فيضع قواعد جديدة ، ونظراً إلى هذا الاحتمال ؛ فإنه لابد لمعرفة القوة الملزمة لما يعتبر تفسيراً تشريعياً منسوباً إلى المشرع من التفريق بين حالتين :

الحالة الأولى : أن يكون التفسير التشريعي ، صادراً عن السلطة الرئيسية التي وضعت التشريع الذي ورد عليه التفسير ، أو عن سلطة

---

(١) انظر الدكتور سليمان مرقس في « المدخل » (٢٣٧ — ٢٣٩) طبعة سنة ١٩٦١ والدكتور منصور مصطفى منصور (ص ٢٤٦ — ٢٤٧) طبعة سنة ١٩٦٠ .

تملك تغيير هذا التشريع ، وعندها يكون هذا التفسير التشريعي ملزماً لا تجوز مخالفته ولو تضمن قواعد جديدة فيها تعديل للتشريع السابق ، وإنما كان هذا الالزام حتى في حالة التعديل ؛ لأن المفروض أن السلطة التي أصدرت التشريع تملك تعديله ؛ فلا تنافي ولا تجاوز .

الحالة الثانية : أن يكون التفسير التشريعي ، صادراً عن سلطة أو هيئة مخولة من قبل السلطة الرئيسية ، التي هي صاحبة الحق في الأصل ، وفي هذه الحال يكون من الواجب على هذه الهيئة المخولة أن تقف عند حدود ما أذن لها به ، فلا تتجاوز تفسيراتها نطاق ما تحتمله النصوص السابقة من تفسير .

فإذا تجاوزت سلطتها كان من حق القاضي - بما له من حق الرقابة على صحة التشريعات - أن يمتنع عن تطبيق النصوص التي جاء بها التفسير التشريعي فيما خرج عن حدود التفسير التي يحتملها النص التشريعي السابق .

وقد حدث ذلك فعلا ، فيما أصدرته اللجنة العليا للاصلاح الزراعي التي خولها قانون ٢٦٤ سلطة تفسير قانون الاصلاح الزراعي ١٧٨ كما أشرنا سابقاً ، فلم يؤخذ بالقرارات التي تجاوزت فيها سلطتها في التفسير [١] .

٣ - التفسير القضائي [٢] :

ذكرنا في صدر هذا المبحث ، أن التفسير خطوة لازمة بين يدي تطبيق التشريع ، وان القضاء هو الذي يقوم بتفسير التشريع ، عندما يريد تطبيق نصوصه ، وقواعده ، على حالات واقعية ترفع له للفصل فيها ،

---

(١) انظر : الدكتور منصور مصطفى منصور في « المدخل » (٢٤٧/١) الدكتور إسماعيل غانم في « الحقوق العينية الأصلية » (ص ١٩) .

(٢) Géni (F), Méthodes d'interprétation et sources du droit positif, 2 vol, Paris (nouveau tirage en 1954)

فالقاضي في تفسيره للقانون وتطبيقه ، ينزل إلى معترك الحياة الواقعية لفض الخصومات ، ورفع الحيف ، وإقرار الحقوق .

ومن هنا كان التفسير بالنسبة للقاضي ، ليس غاية في ذاته ، وإنما هو وسيلة للفصل في تلك الحالة من النزاع المعروض عليه ، ولذلك كان من المقرر أنه لايقبل رفع دعوى إلى القضاء ، يطلب فيها صاحبها تفسير قاعدة قانونية غامضة ، بل يجب أن يكون ذلك بمناسبة نزاع فعلي معروض على القضاء[1] .

ولقد كان طبيعياً ، أن يتأثر القاضي حين يفسر التشريع بالظروف المحيطة والحاجات العملية ، وما يمكن أن يترتب على تطبيق الرأي الذي يجنح إليه ، من نتائج في واقع الحياة ؛ ولذلك فإنه يعمل دائماً على جعل أحكام القانون ، متمشية مع مقتضيات الأحوال ، متفقة مع سير العدالة .

٣ ـ التفسير الفقهي

أما التفسير الفقهي : فهو الذي نجده منثوراً في مباحث الفقهاء وشروحهم ، وإذا عرض الفقيه لنص تشريعي بحث فيه بشكل عام ليحصل على الحكم القانوني الذي يقصد المشرع إليه من النص ، دون أن تكون أمامه حالة واقعية يهدف إلى تعرف حكم القانون فيها ، ويستعين الفقيه على ما يريد من أبحاثه ، بقواعد المنطق السليم ، معتمداً على ما تؤدي إليه هذه القواعد ، دون نظر إلى النتائج العملية التي يمكن أن يؤدي إليها تطبيق التشريع حسب تفسيره الذي جنح إليه ، فهو في بحثه بعيد عن تلك الظروف والاعتبارات العملية التي تصحب الواقعة المعروضة على القضاء ؛ فالتفسير عنده غاية لا وسيلة .

---

(١) انظر شرح القانون المدني المصري الجديد (الباب التمهيدي) للدكتور كامل مرسي (ص ٨٧ — ٨٨) .

بين التفسير القضائي والتفسير الفقهي

وهكذا نلاحظ أن ما يغلب على التفسير القضائي : هو الطابع العملي بينما يغلب على التفسير الفقهي : الطابع النظري ؛ فالقاضي يراعي في تفسيره مقتضيات الحياة العملية ، بينما يغلب على الفقيه مراعاة المنطق البحت ، لاستخلاص القواعد العامة (١) .

وهذا الاختلاف بين الوجهتين في التفسير ، يجعل التعاون بين القضاء والفقه ، وكأنه غير ميسور .

غير أن الفقه أخذ منذ أكثر من نصف قرن ، يتجه في تفسيره للتشريع وجهة تتسم بالطابع العملي ؛ فلم يعد يكتفي بالأبحاث النظرية ، وإنما توجه إلى دراسة أحكام القضاء ، ومراجعة تطبيقه لنصوص التشريع ، على الحالات الواقعية ، ليكون على علم بتلك الاعتبارات العملية التي تتأثر بها المحاكم (٢) .

واتجاه الفقه في التفسير هذه الوجهة العملية ، جعل من الفقه الفرنسي متعاوناً مع القضاء بعد انفصال دام طوال القرن التاسع عشر . ولقد كان هذا التعاون ولايزال — كما يقرر بعض الفقهاء — من خير الوسائل لترقية القانون الفرنسي (٣) .

وإذ قد عرضنا لمعنى التفسير وأنواعه ، فلنبحث في اتجاهاته ومدارسه .

* * *

مذاهب التفسير العامة

ما من شك ، في أن النصوص التي يراد تفسيرها ، تكون معبرة عن

---

(١) انظر « المدخل » للدكتور البدراوي (ص ٢٠٩) ، الدكتور مرقس (ص ٢٣٩ — ٢٤٠) .

(٢) راجع الدكتور سليمان مرقس في « المدخل » (ص ٢٣٩ — ٢٤٠) .

(٣) انظر « أصول القانون » للسنهوري وأبو ستيت (ص ٢٣٨) .

إرادة واضعيها ، والمفروض في الوقت نفسه أنها وضعت في المجتمع لتحكم تصرفات أفراده .

وبمقدار ما يعطى من القيمة لقصد المشرع وإرادته من جهة ، ومايعطى لحاجات وظروف المجتمع من القيمة ، وقت تطبيق التشريع من جهة أخرى ، تختلف الاتجاهات والمذاهب في التفسير .

فهل تفسّر النصوص التشريعية ، في ظل إرادة المشرع عند وضعه التشريع ، حقيقة كانت هذه الإراده أو مفترضة ؟ أم تفسر هذه النصوص ، في ظل حاجات المجتمع وظروفه وقت تطبيق التشريع ، دون إقامة وزن لإرادة المشرع ؟

لقد كان لكل من الاتجاهين أصحاب وأنصار ، كما كان لمسالكَ بينها أصحاب وأنصار .

وهكذا اختلفت الاتجاهات والمذاهب في التفسير .

ولقد يقتضينا الوقوف على حقيقة الأمر ، أن نعرض لأهم مدارس التفسير التي ينتسب إليها أهل المذاهب المختلفة . وهي : مدرسة الشرح على المتون ، المدرسة التاريخية ، المدرسة العلمية . وفيما يلي بيان ذلك .

أولاً – (مدرسة الشرح على المتون) أو (مدرسة التزام النص) :

تكونت هذه المدرسة في فرنسا ، عقب ما وضعته من تقنينات في أوائل القرن الماضي على أثر الثورة الفرنسية .

وأصل تسميتها بمدرسة الشرح على المتون ، يعود إلى ما درج عليه شراح تلك التقنينات من إحاطتها بقدر كبير من التقديس ، وانصرافهم إلى شرح النصوص ، بشكل تعليقات عليها ، بحيث يجعلون النص متناً يبذل الجهد في شرحه وتوضيحه ؛ يفعلون ذلك غير خارجين حتى على الترتيب الشكلي للقانون ، فهم يتقيدون بترتيب نصوص التقنينات وأرقام موادها .

كل ذلك ، إلى اعتقاد أن التقنينات التي يشرحونها ، قد حوت كل ما يلزم من قواعد لمواجهة الحياة بوقائعها وظروفها ، فهي كاملة تشمل كل القانون .

ومن المؤكد ، أن هذه المدرسة لا تنسب إلى فقيه معين ، وإنما تنسب إلى ذلك الاتجاه الذي انتظم عدداً من الفقهاء تعاقبوا في دراساتهم وأبحاثهم ، والتقوا على الخطة نفسها ، وهم وإن لم يدونوا مبادىء مدرستهم وأصولها في مؤلف واحد ، إلا أن المحدثين من الشراح استطاعوا أن يستخلصوا مبادىء هذه المدرسة ، والأصول التي تقوم عليها ، من كتابات أولئك الشراح في تعليقاتهم على النصوص .

ولقد حمل إلينا هؤلاء الشراح المحدثون ، أن السابقين من الفقهاء إلى اتباع هذه الخطة – خطة الشرح على المتون – ثلاثة من عمداء كليات الحقوق في فرنسا . هم : « برودون » و « دلفانكور » و « توليبه » وتبعهم في ذلك آخرون من أساتذة القانون في فرنسا ، وبلجيكا ، الذين اشتهروا خلال القرن التاسع عشر . منهم : « ديرانتون » و « أوبرى » و « رو » و « ديمولومب » و « ماركاديه » و « ثروبلونج » و « لوران » البلجيكي وأخيراً « بودوي لاكانتيينري » [١] .

الأسس التي قامت عليها المدرسة :

لقد قامت هذه المدرسة ، كما يؤخذ من اتجاه أصحابها الذي ألمحنا إليه من قبل ، على عدة أسس أهمها :

---

(١) انظر أستاذنا الدكتور البدرواي في « المدخل » (ص ٣٩٣ – ٣٩٤) ، الدكتور مرقس (ص ٣٣٤) « مبادىء العلوم القانونية » للدكتور محمد علي عرفه (٢٠٩/١) .

تقديس النصوص التشريعية .

تقديس إرادة المشرع عند التفسير .

حصر القانون في إرادة المشرع .

١ - تقديس النصوص :

يبدو من الآثار التي تركها فقهاء هذه المدرسة ، أنهم لايعرفون إلا النصوص التشريعية مصدراً للقانون ، فقد قال أحدهم : (إنني لا أعرف القانون المدني وإنما أنا أشرح مجموعة نابليون) وقال آخر : (إن شعاري وعقيدتي التي أومن بها ، هي النصوص قبل كل شيء) .

وهكذا فإن مجموعة نابليون في نظر هؤلاء الفقهاء ، قد حوت القانون بأكمله ، وواجب الفقيه التقيد بنصوصها ، وعدم تجاوزها أو الخروج عليها .

على أن نظرة التقديس للنصوص بعد وضع القوانين ، ظاهرة كثيرة الشيوع ، وقد جاءت هذه المدرسة - كما أسلفنا - عقب حركة التقنين الكبرى في فرنسا ؛ فليس بدعاً أن تتسم نظرة أولئك الفقهاء إلى تلك النصوص ، بتلك السمة ؛ حتى قال « لوران » البلجيكي ، وهو أحد زعماء هذه المدرسة : (إن التقنينات لم تدع مجالاً لتحكم الشارح ، فليس من شأنه بعد الآن أن يضع القانون ، إذ القانون قد وضع في نصوص تشريعية لاتحتمل الشك ، فيتعين - حتى تحقق التقنينات فائدتها - أن يقنع الفقهاء والقضاة بمركزهم الجديد) [1] .

٢ - الاعتداد بإرادة المشرع عند التفسير وتقديسها :

لم يقتصر فقهاء مدرسة الشرح على المتون ، على تقديس النصوص ، بل

---

(١) انظر الدكتور البدراوي (ص ٣٩٥ - ٣٩٦)الدكتور عرفه (٢٠٩/١).

تعدوا ذلك إلى تقديس إرادة الشارع نفسه . والواقع أن تقديس إرادة الشارع ترتبت على تقديس النصوص ، لأنهم لم يقدسوا النصوص إلا لأنهم رأوا فيها التعبير عن إرادة المشرع ، ولذلك قرروا أن وظيفة الشارح إنما هي البحث عن إرادة الشارع الحقيقية عند وضع التشريع ، فإن لم يتوفر ذلك بخصوص واقعة معينة ، فعليه اللجوء إلى إرادته المفترضة ، وهي الإرادة التي يفترض المفسر أن المشرع كان يقصدها ، لو أراد وضع حل لتلك الواقعة المعروضة ، ولايجوز التفتيش عن إرادة محتملة ينسبها الفقيه إلى المشرع ، لو أنه وضع تشريعه في الوقت الذي يطبق فيه [1] .

٣ً – حصر القانون بارادة المشرع :

ولقد أدى تقديس هذه المدرسة لإرادة المشرع ، إلى حصر القانون بما يرد عن المشرع فقط ، وهو القانون المكتوب ، وعدم اعتبار العرف مصدراً للقانون إلا بإجازة من المشرع نفسه وفي الحدود التي يجيزها ، والأصل الجواز ؛ فما لم ينه عنه الشارع ، فقد أجازه ، فلايجوز أن ينشأ عرف يلغي حكما مخالفاً لما ينص عليه التشريع .

الارادة الحقيقية للشارع والارادة المفترضة :

أ – لذا فمن الممكن أن نقرر : أنه عندما يراد تفسير نص من النصوص – على رأي هذه المدرسة – لتطبيقه على واقعة معينة ، وإعطاء الحكم فيها ، فإن وظيفة المفسر : هي البحث عن إرادة المشرع الحقيقية ، حين قام بوضع التشريع ، وعدم اللجوء إلى إرادة محتملة المشرع وقت تطبيق القانون .

ويرى الفقهاء أن هذه السبيل في التفسير ، هي سبيل الثبات والاستقرار

---

(١) انظر الدكتور البدراوي (٣٩٥–٣٩٦) الدكتور مرقس (ص ٣٣٥) .

والبعد عن التحكم . أما لو فتح الباب للتفتيش عن إرادة أُخرى محتملة ، لكان ذلك مدعاة لاختلاف المفسرين ، والوقوع في مزالق التحكم ، الذي يضاد ما يلزم تهيئته للقانون من الاستقرار .

وإرادة المشرع الحقيقية ، تعرف عند الوضوح : من واقع الألفاظ ودلالاتها . وتعرف عند الخفاء : بالرجوع إلى مصادر النصوص التاريخية والأعمال التحضيرية ، كما يمكن أن تعرف ، بتقريب النصوص بعضها من بعض .

ب ـ وإذا وجد المفسر ، أن النص لم يسعفه في إيجاد الحل لواقعة معينة معروضة عليه ، فلا بد له من اللجوء ـ كما أسلفنا ـ إلى إرادة الشارع المفترضة ، فينسب الحل إلى الشارع على أساس افتراض وجود إرادة له في الأخذ بهذا الحل ، رافق ذلك إغفال التعبير عنها [1] .

ويستعين المفسر على ذلك ، بالروح العامة للتشريع ، ومبادئه الأصلية ، ومسلك المشرع في واقعات أُخرى مشابهة ، وما إلى ذلك .

ومما لاشك فيه ، أن القضاء حين يأخذ بالإرادة المفترضة للمشرع عند وضع التشريع ، يختلف حكمه في الواقعة المعروضة ، عما لو أخذ بإرادة محتملة للمشرع ، وقت تطبيق التشريع .

ومن أمثلة ذلك : أن القانون المدني الفرنسي نص على « عدم جواز التصرف في العقار الذي تقدمه الزوجة مهراً لزوجها » ، وسكت عن بيان حكم المنقول فلم يتعرض له ؛ فهل يجوز التصرف في المنقول خلافاً

---

(١) انظر: الدكتور حسن كيره في «المدخل» (ص ٥١٩) الدكتور منصور مصطفى منصور (ص ٢٥٠) الدكتور عدنان القوتلي في « الوجيز » (ص ١٩٤) .

للعقار ؟ إن أمر معرفة الإرادة الحقيقية للمشرع غير متوفر ؛ لأنه ليس أمام المفسر نص يستدل من واقع ألفاظه على تلك الإرادة . وهنا نكون بين أمرين :

فإما أن نأخذ بإرادة مفترضه ، وإما أن نأخذ بإرادة محتملة .

فإذا أخذنا بالإرادة المفترضة للمشرع وقت وضع التشريع ، وجب القول بجواز التصرف في المنقول ، إذ أن النص على العقار دون المنقول يجعل للمنقول حكماً مخالفاً لحكم العقار . ولو أراد المشرع أن يسوي المنقول بالعقار ، لنص عليه .

هذا ما يقول به فقهاء مدرسة الشرح على المتون جرياً على خطتهم في التفسير . وحكمة التفرقة بين الحكمين - كما يقولون - ترجع إلى أن المنقول لم تكن له أهمية كبيرة وقت وضع مجموعة نابليون ، في أوائل القرن التاسع عشر ، ولذلك حمى المشرع العقار دون المنقول .

أما لو أخذنا بالإرادة المحتملة للمشرع ، وقت تطبيق هذا النص القانوني ، لجاز القول بأن المنقول أصبح لا يقل أهمية عن العقار في الوقت الحاضر مما جعله يستحق الحماية نفسها ، بحيث لا يجوز التصرف فيه ، كما لا يجوز التصرف في العقار [1] .

الحكم على مدرسة الشرح على المتون :

ذكرنا سابقاً ، أن أصحاب مدرسة الشرح على المتون ، يرون أن

---

(١) انظر الدكتور البدراوي (ص ٣٩٦ - ٣٩٧) الدكتور حسن كيره (ص ٥٢٢ - ٥٢٤) .

مذهبهم في التفسير ، يكفل استقرار معنى التشريع وثباته ، وهذا صحيح ويعتبر مزية لهذا المذهب .

ولكن بجانب هذه المزية ، كانت هنالك مآخذ للعلماء عرضت المدرسة لنقد شديد ؛ ذلك أن قيامها على تقديس النصوص وإرادة المشرع ، واعتبار هذه الإرادة هي المصدر الوحيد للقانون ، جعلها تسير في طريق يؤدي إلى عرقلة سير القانون وجموده ، والوصول في بعض الأحيان إلى نتائج قد تكون غير مقبولة عقلاً .

فمن أجل الوصول إلى إرادة المشرع الحقيقية ، تطرف الشراح في التعبد بالنصوص والألفاظ .

ومن أجل الوصول إلى إرادته المفترضة ، وقت وضع التشريع ، وإكسابها القداسة نفسها المعطاة للنصوص ، لم يقيموا أي وزن لتطور المجتمع ، وتغير ظروفه . وقد أدى ذلك بالطبع إلى أن تنسب بعض الحلول زوراً إلى المشرع لأنهم يطلبون إرادته وقت صدور التشريع ، ويهربون من إرادة محتملة وقت التطبيق .

وكان من نتيجة ذلك كله ، أن المدرسة لم تقو على الصمود أمام النقد الذي وجهه إليها العلماء ، فاضمحلت واختفت منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين [١] .

ثانياً ــ المدرسة التاريخية :

ظهرت هذه المدرسة في المانيا ، وهي تنسب إلى عدد من فقهائها وعلى

---

(١) انظر « الموجز في المدخل للقانون » للدكتور حسن كيره (٢١٢) « أصول القانون » للدكتور مختار القاضي (ص ٨٤) .

رأسهم الفقيه الكبير « سافيني » ، ولم تلق من الفقهاء الفرنسيين كبير تأييد ، فلم يتابعها إلا عدد قليل منهم .

وقد كانت صدىً واضحاً لتعاليم المذهب التاريخي في تصور القانون ، ذلك المذهب الذي يرى أن القانون ليس وليد إرادة واعية تتدبر في صنعه ؛ فهو ليس من صنع المشرع ، كما أنه ليس ثمرة التفكير والاستنباط ، ولكنه نتاج الأمة ومنبعث منها ، ووليد البيئة الاجتماعية المتطورة ، فهو ينشأ في ضمير الجماعة ، ويتطور تطوراً ذاتياً دون أن يقيده شيء .

ونتيجة لتصور القانون على هذا الشكل ، كانت وظيفة المشرع في هذه المدرسة ، لاتعدو أن تكون تسجيلاً للقانون الذي تولد عن البيئة ؛ فهو غير ذي دور فعال في وضع القانون ، وإرادته ليس لها قيمة في ذاتها ، بل كل مالها من قيمة ، منحصر في تعبيرها عن حاجات المجتمع المتطورة المتجددة ، التي هي مضمون تلك القواعد القانونية .

فالنصوص التشريعية بعد صدورها ، تنفصل عن إرادة واضعيها ، وتصبح كائناً حياً متطوراً ، يتفاعل مع الحياة الاجتماعية التي نشأ فيها ، مما يكسب النصوص مرونة تجعلها متلائمة مع ظروف الحياة المتطورة .

وكانت ثمرة ذلك في التفسير ؛ أن نصوص القانون ، لاتفسر حسب إرادة الشارع الحقيقية أو المفترضة ـ كالذي رأيناه في مدرسة الشرح على المتون ـ وإنما تفسر وفقاً للظروف القائمة وقت التفسير .

وهكذا لايكون من وظيفة المفسر ، البحث عن إرداة الشارع الحقيقية أو المفترضة ، وإنما البحث عن الإرادة المحتملة ، التي يمكن أن تصدر عن المشرع ، لو أنه وضع النص في تلك الظروف القائمة عند تطبيق النص .

الحكم على المدرسة التاريخية :

ولئن كان اتجاه هذه المدرسة في التفسير ، يعطي النصوص التشريعية مرونة تجعلها قادرة على مواجهة الظروف ، وتقديم الحلول في مراحل الحياة المتطورة ، إلا أن هذه المرونة نفسها ، قد تكون باباً للتحكم وفرض الآراء الشخصية باسم القانون ، وتحت ستار التفسير ، فكلٌ يفسر القانون حسب هواه وينسب هذا التفسير إلى القانون ، باسم المرونة ، وسد حاجات المجتمع .

وإلى جانب ذلك : فإن هذا الإتجاه - على إطلاقه - يقضي على ماينبغي للقانون من ثبات ، وتحديد ، واستقرار .

وهكذا تخرج هذه المدرسة بالتفسير عن معناه الحقيقي ، وهو بيان معنى النص القانوني ، وتجعل منه أداة لتعديل القانون ، أو إلغائه ، أو خلق قواعد قانونية جديدة[1] .

ثالثاً : ـ المدرسة العلمية :

وثالث الاتجاهات في التفسير : اتجاه المدرسة العلمية ، الذي هو اتجاه وسط بين الاتجاهين المتطرفين لمدرسة الشرح على المتون ، والمدرسة التاريخية والاجتماعية .

وزعيم المدرسة العلمية أو (مدرسة البحث العلمي الحر) هو الفقيه الفرنسي « فرنسوا جنى » . والأساس الذي تقوم عليه هذه المدرسة في التفسير ، هو الوقوف على إرادة المشرع ، مع ملاحظة العوامل التي تتكون منها القاعدة القانونية .

وبيان ذلك ، أن التشريع عمل إرادي ؛ فقد وضعه المشرع معبراً

---

(١) انظر « المدخل » للدكتور حسن كيره (ص ٥٢٤ — ٥٢٥) .

عن إرادته الواعية لتحقيق غاية معينة ، ولذلك كان من الواجب عند التفسير ، البحث عن إرادة المشرع ؛ ولكن الإرادة التي يجب البحث عنها في نظر « جيني » هي الإرادة الحقيقية وحدها ، وقت وضع التشريع ، دون ما تسميه مدرسة الشرح على المتون بـ « الإرادة المفترضة » إذ لا يجوز في نظر هذا الفقيه ، أن نفترض أمراً وننسبه من عند أنفسنا إلى الشارع ، فإذا لم يوجد نص تشريعي يواجه الواقعة المعروضة ، لجأنا إلى المصادر الرسمية الأخرى للقانون[1] ومن أهمها العرف .

فإذا لم تسعف المصادر الرسمية ، بإيجاد الحل ، لا يبقى إلا ما يسميه « جيني » « البحث العلمي الحر » أي الرجوع إلى جوهر القانون ، بحقائقه التي يتكون منها ؛ وهي الحقائق الطبيعية ، والتاريخية ، والعقلية ، والمثالية[2] ، فهي التي يمكن أن يستلهم منها المفسر قاعدة قانونية ، عند افتقاد نص في التشريع .

الحكم على المدرسة العلمية :

لا شك أن المدرسة العلمية ، قد سلكت طريقاً وسطاً بين تطرف

---

(١) المصادر الرسمية للقانون هي التي يستقي منها القاضي القاعدة القانونية التي يطبقها .

(٢) الحقائق الطبيعية هي : الظروف المادية التي يوجد فيها الإنسان ، سواء تعلقت بتكوينه العضوي والنفسي والخلقي . أو تعلقت بالطبيعة نفسها كالمناخ وطبيعة التربة ونحو ذلك . أو كانت ظروفاً اقتصادية أو سياسية .

والحقائق التاريخية هي : ذلك التراث من القواعد والمبادىء الذي ترثه الأمة عن الأجيال السابقة .

والحقائق العقلية هي : الحقائق التي يكتشفها العقل من طبيعة الفرد وعلاقته بغيره في المجتمع .

أما الحقائق المثالية : فهي تلك النزعات المثالية والميول والاتجاهات المعينة التي تساعد في تنظيم الروابط القانونية .

مدرسة الشرح على المتون ، وبين تطوف المدرسة التاريخية ؛ فلم تهمل إرادة المشرع الحقيقية ، وفي الوقت نفسه أقامت لغير التشريع ، وزناً في أن يكون مصدراً من مصادر القانون .

وبعد ذلك كله : لم تقف دون مرونة القانون وقدرته على مواجهة الحياة ، دون أن يؤدي ذلك إلى الفوضى كما فعلت المدرسة التاريخية .

والآن ...

نترك هذه المدارس الثلاث التي نشأت للتفسير في أوربا ، والتي كان من أقومها المدرسة العلمية ؛ لنرى في أبحاثنا القادمة ، أيّ خصائص تميزت بها مناهج تفسير النصوص في الفقه الإسلامي .

وبين يدي ذلك ، لابد من إشارة عابرة إلى أن بين التفسير في الشريعة وبين التفسير في القانون أشواطاً بعيدة من التفاوت ، قد تجعل سبيل المقارنة ـ لو سلكت ـ نوعاً من التجوز :

أ ـ فمن الناحية الزمنية : كان لمناهج التفسير في الشريعة السبق بما يزيد على ثلاثة عشر قرناً من الزمان حيث تأصّلت هذه المناهج وقامت راسخة البنيان ، علماً قائماً بذاته ، فيه كل مقومات الثبات والاستقرار ، والقدرة على ضبط خطوات المفسّر ، التي تعصمه عن أي زلل أو انحراف .

ب ـ ومن الناحية الموضوعية : نرى أن مدارس التفسير التي وجدت في أوربا على اختلاف اتجاهاتها ، وعلى اعترافنا ، بأن أفضلها المدرسة العلمية التي سلكت سبيل الجادة بين المدرستين التقليدية والتاريخية ؛ كل أولئك وليس فيها ضوابط تحدد ما تريده عند التفسير ، أو معايير تزن ما يتجه إليه القاضي ، أو يقصده المشرع عند ما يريد أن يفسر النص .

وهذه الموسوعة الفرنسية ، عند حديثها عن الحاجة إلى التفسير والبيان

عند الإبهام في النصوص ، تعرض لنا كيف أن القانون المدني الفرنسي ، قد ظهر ، وهو خلوٌ من أية ضوابط أو قواعد في هذا المضمار ، مما جعل القاضي يفسّر القانون عند الاقتضاء تبعاً لمواهبه المسلكية ، وحسب ذمته [1] وإن كان ذلك تحت مراقبة محكمة التمييز .

ولم تطمئن الموسوعة الفرنسية إلى هذا الأمر ، بل أعلنت مخاوفها من التفسير الذي يقوم به القضاة ، دون الاستناد إلى قواعد في التفسير ، وضوابط يعتمد عليها في البيان [2] .

أما في الشريعة الإسلامية : فقد ألمحنا إلى خطوط عامة في قواعـــد التفسير ، يأتي تفصيل ما بني عليها فيما يأتي من مباحث :

ففي دائرة من الضبط العلمي الدقيق ، نرى مثلاً أنهم تتبعوا اللفظ - كما أشرنا من قبل - في حالات وضوحه وإبهامه ، ووضعوا له الضوابط التي تتلاءم مع تدرجه في مراحل الوضوح ومراحل الإبهام ، حيث يستضيء المفسّر بها ليكون على بينة من أمره عند استنباط الحكم ؛ فلا يحيد عن الجادة ، ولا يخطيء الهدف .

---

(١) وهو يستوحي ذلك من: روح القانون ، ومن الوثائق التي سبقت وضعه، ومن مصادره التي استقى منها مستعيناً بعد ذلك كله بالمنطق والذوق السليم .

(٢) وذلك قولها : (ومن هنا يفهم كم هي خطرة هذه السلطة من التفسير ، ولذلك فإن الفقهاء الرومان كانوا يقولون: إن أحسن القوانين هو القانون الذي يترك أقل ما يمكن من الحرية لأهواء القضاة) أنظر :

La grande Encyclopédie des sciences des Lettres et des arts.aut intérpretotion . t. XX, P 903 - 904 .

وراجع «المدخل إلى علم أصول الفقه » (ص ٤ – ٦ ، ٣٧٧ – ٣٧٩) للأستاذ الدكتور معروف الدواليبي .

كما تتبعوا حالات دلالة اللفظ على الحكم ، بشتى صورها ، وألوانها مبينين بجلاء ووضوح ، ما تعنيه كل حالة من الحـــالات ، وأي دلالة تكون أولى بالتقديم إذا كان هنالك تنوّع وتعدّد في تلك الدلالات .

وليس ذلك فحسب : بل وضعوا للّفظ عند نسبته إلى معناه ، موازين ومعايير ، اتسعت لحالات شموله ، وعدم شموله ، وحقيقته ، ومجازه ... وما يتفرع عن ذلك من قضايا ومسائل ؛ كل ذلك في إطار من التأويل السليم .

وهكذا تبدو تلك المناهج متكاملة ، يجد الباحث في ظلها ، أنس الطمأنينة ، وروعة الدقة والضبط ، وإمكان استخدامها ، والإفادة منها على مرّ الأزمنة والعصور ، ما دامت العربية دمها الدافق ، وروحها الأصيل .

وإذا كنا نكتفي الآن بالاشارة العابرة ، واللمحة الموجزة ، فلأن موضوع بحثنا القادم في القواعد وتحريرها في مختلف الاتجاهات ، وضبط العلاقة بينهـا وبين ما نشأ عنها من فروع واحـكام ، كله شاهد لما نقول .

وإن تعجب ، فعجب أن يضع بعض الناس أنفسهم ، في موطن الحكم على قواعد التفسير في الفقه الإسلامي ، وهم على حال لا يستطيعون معهـا إدراك أسرار العربية ، والنسب الصحيح بينها وبين شريعة الإسلام .

ولنتوجه شطر نفر من المستشرقين الذين يريدون الكلام حول الكتاب والسنة وعقيـدة الإسلام وشريعته [1] ولنأخذ منهم (جولد تسهير) في مسألة واحدة لنراه يقول قالة الأعجمي في لسانه وفؤاده .

ففي معرض الحديث عن المبدأ الإسلامي ، في السهولة ودفع الحرج ،

---

(١) انظر كلام بروكلمان عن الوحي والقرآن في « تاريخ الأدب العربي » (١٣٥/١) فابعدها ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار .

يعطي رأيه في (الأمر والنهي) ، اللذين عليهما مدار أكثر الأحكام التكليفية في الشريعة . ولايكتفي بإدلاء دلوه في قضية غريبة عن لغته ومدركاته ، بل يترك ساحة المعرفة والأصول التي يقوم عليها استنباط الأحكام في الفقه الإسلامي ، ليخرج علينا بحكم ، مفاده أن تنوع مدلولات الأمر والنهي في الأحكام ، إنما كان أثراً لمحاولات التحلل من القسوة التي تبدو في بعض النصوص .

وذلك حين يقرر ، أن العلماء حركوا ذكاءهم ، ليجدوا مخرجاً من المواضع الصعبة التي تمليها على المسلمين نصوص الأحكام القرآنية ؛ فبعض الأمور المتصلبة كانت تخفف ، أو تطرح ، بواسطة التوسع في شرح النصوص . وبواسطة التفسير يرجّح الوجوب أو المنع في الفقه .

ويقرر أن عبارة الأمر أو المنع ، تستخدم للتعبير عن الرغبة والاستحباب أو الكراهة ، وارتكاب ما أمر به في النصوص ، أو نهي عنه لايعاقب عليه ولا يُعدُّ تخطياً للقانون .

وقد مثّل لذلك بقوله تعالى : (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ[1]) جاعلاً اختلاف الفقهاء في بعض الأمور ، منوطاً بمقدار الحرص على التحلل من التزام (النهي) في قوله .. (ولاتأكلوا) وإيجاد المخرج منه[2].

وإذا عدنا إلى قواعد الأمر والنهي ، كما سيأتي تفصيلها ، نجد أثر اللغة والعرف الشرعي ، في مسالك الاستنباط .

ولقد قرر العلماء أن الأصل في الأمر الوجوب ، وأن الأصل في النهي التحريم ، والعدول عن ذلك لايكون إلا بقرينة .

---

(١) سورة الأنعام : ١٢١ .

(٢) « العقيدة والشريعة في الإسلام » (ص ٦٦ — ٧٦) والأمثلة كثيرة .

وقد استندوا في ذلك إلى أصل المعنى اللغوي ، وإلى استقراء ما جاء عن النبي ﷺ ، وأصحابه ، ومن أخذ عنهم من التابعين .

ومن الواضح أن علماءنا خصوا هذه القواعد ، بمزيد من العناية ؛ لأن أكثر الأحكام التكليفية – كما سبق – قائمة على (إفعل ، لاتفعل) فقد حدّدوا معنى الأمر ، ومعنى النهي ، ومدى العلاقة بين المعنى اللغوي ، وبين المعنى الشرعي ، وفصّلوا القول في مقتضى الأمر من حيث الوجوب أو غيره ، ومقتضاه من ناحية الوحدة والتكرار ، ومقتضاه من الناحية الزمنية من حيث الفور ، أو التراخي ، إلى غير ذلك من المباحث العامرة بالمعرفة والخير .

وقد فعلوا مثل ذلك في النهي ، وإلى جانب هذا ، كشفوا عن أثر النهي في المنهي عنه ، سواء أكان ذلك في العبادات أم كان في العقود والمعاملات ؛ لإعطاء الحكم فيما نهي عنه ، من حيث الصحة ، أو الفساد أو البطلان .

وما أحسب أن في دنيا التشريع ما يداني هذا الاستقصاء ، ولا تلك الدقة التي نرى آثارها في كتب الأصول والفروع ، على تشعب في المذاهب وتنوع في الاجتهادات ، البعيدة عن الهوى والانحراف ، المنبعثة من الحرص على الحقيقة ، كاملة غير منقوصة .

غير أن جولد تسهير ، يحاول تنصيب نفسه للحكم حتى في قضية لها أكبر المساس بلغة غير لغته ، وبيان جاء بغير لسانه .

بل يريد أن ينقل القضية من ميدان الضوابط التي قامت على مدلولات اللغة وقواعد الشريعة ، إلى ميدان الأخلاق والسلوك ، ليتّهم العلماء

بالانحراف ، حين يتحولون ـ على حد زعمه ـ في الأمر ، عن الوجوب إلى غيره ، كما يتحولون في النهي ، عن التحريم إلى غيره ، وراء الهوى .

على أن الباحث المنصف ، يرى أن من أهم ما تميز به الاستنباط في شريعة الإسلام ، هذه الضوابط ، التي ضمنت سلامة الاتجاه في التفسير . وإن الأئمة الذين يخشون الله في كل ما يأخذون وما يدعون ، لا يحكم عليهم بمفهومات تقوم على الانحراف والتزوير .

ولكن الذين في قلوبهم مرض ، يأبون إلا أن يعلنوا عن أنفسهم حتى بالانحراف عن الطريق التي تقوم على احترام قواعد المنطق ، والبحث العلمي المجرد ، الذي لايتأثر بما في النفس من حاجات ورغبات ... ترتبط أول ما ترتبط بالأغراض التي من أجلها وجه المستشرقون لدراسة الثقافة الإسلامية وأوضاع الشعوب الإسلامية ، تلك الأغراض التي تنتمي أول ما تنتمي إلى مناهج التبشير ومخططات الاستعمار . وهذا لايعني بحال من الأحوال الغض من منهجية عدد من المستشرقين في البحث ، أو نفي أن يكون فيهم أحياناً من يرى في دراسته ـ ولو اليسير ـ من الإخلاص للحقيقة والمعرفة .

وعلى أية حال : فإن قواعد التفسير ، التي تحمل في فقهنا عناصر خلودها ، قد أثبتت وستثبت وجودها ، كلما أضيئت أمام رجال الفقه والقانون ، سبل المعرفة ، للصلة بمناهجها ، وتبين خصائصها الأصيلة .

ولقد يرى الباحث كثيراً من النماذج ، التي تدل على إفادة كبريات

مؤسساتنا القضائية من تلك القواعد ؛ وذلك بردّ كثير من الأحكام إلى مبادئها [1] .

كما أن كبار رجال القانون في العالم العربي خطوا أشواطاً واسعة في إبراز مجموعة من قواعد التفسير عندنا وإعطائها ما تستحق من العناية مما يسهّل إمكان استخدامها في تفسير النصوص القانونية ، في دنيا هذه الأمة التي جعلها الله خير أمة أخرجت للناس .

انظر على سبيل المثال : « التشريع الجنائي الإسلامي » لعبد القادر عوده رحمه الله الذي أثبت بين يدي الحديث عن مصادر التشريع الجنائي في الشريعة ، قواعد هذه الشريعة في تفسير النصوص مما يشعر بالمنهجية الواضحة في طريقة أخذه الأحكام من النصوص والضبط في رد الفروع إلى الأصول .

---

(١) انظر لأمثلة ذلك في أحكام محكمة النقض المصرية الطعن ١٩٥٤ (الدائرة الجنائية ١/١٤) الطعن ٤٤ (الدائرة المدنية ٢/٨٧٩) الطعن ٥ (الدائرة المدنية ٢/٩١٥) الطعن ٩١، ٩٦ (الدائرة المدنية ١/٢٦٦) الطعن ٣٣ (الدائرة المدنية ١/٤٥) الطعن ٥٢٣ (الدائرة الجنائية ١/١٧٣) الطعن ١٢١١ (الدائرة الجنائية ١/١٥٦) الطعن ١٠٥٣ (الدائرة الجنائية ٢/٥٧٧).. وفي فتاوى مجلس الدولة بسورية انظر مثلاً الرأي (٥٠٣ ف ٤/٢٠) والرأي (٥٨ رقم خاص ١٩٦٠) والرأي (٥١٤ ذ ف ٣ تاريخ ٦/٢٤/ ٩٦١) والرأي (٤٩٢ ف تاريخ ٩٦١/٩/١٨) والرأي (١٧٢ تاريخ ٩٦١/٤/٢٦) والرأي (١٦٥ تاريخ ٩٦٢/٢/٢٨) وغير ذلك كثير لمن أراد المزيد من الاستقصاء .

(٢) انظر (١/١٦٤) فما بعدها وانظر أيضاً : مباحث التفسير في « المدخل للعلوم القانونية » عند الاستاذ الدكتور عبد المنعم البدراوي ، وعند الدكتور مرقص وغيرهما .



القسم الأول

قواعد التفسير

في حالات وضوح الألفاظ وإبهامها ودلالتها على الأحكام



الباب الأول

الوضوح والإبهام في الألفاظ

الواضح وأنواعه، المبهم وأنواعه، التأويل

الفصل الأول



الواضح وأنواعه

تمهيد :

لتحديد دلالة اللفظ على معناه من ناحية الوضوح والإبهام ، أثر ملحوظ في تفسير النصوص ، واستنباط الأحكام ، وقيام التكليف بمقتضى الألفاظ ومدلولاتها في الشريعة الإسلامية .

والألفاظ الواردة في الكتاب والسنة من آيات وأحاديث الأحكام ، قسمها الأصوليون باعتبار وضوحها في الدلالة على الأحكام التي أرادها الشارع منها ، إلى قسمين :

القسم الأول : – واضح الدلالة على معناه ، لايحتاج فهم المعنى المراد منه ، أو تطبيقه على الوقائع ، إلى أمر خارج عنه .

القسم الثاني – مبهم الدلالة على معناه ، يحتاج فهم المعنى المراد منه ، أو تطبيقه على الوقائع ، إلى أمر خارج عنه .

والألفاظ واضحة الدلالة ، التي لايحتاج فهم المراد منها إلى أمر خارج عنها ، تتفاوت مراتب وضوحها في الدلالة على المعنى المراد ؛ فهي ليست على درجة واحدة في وضوح الحكم ، وإنما يلاحظ أن بعضها أوضح من بعض .

كذلك الألفاظ مبهمة الدلالة ، ليست على درجة واحدة في خفاء دلالتها على المعنى المراد ، بل تتفاوت مراتب إبهامها ، فبعضها أشد إبهاماً في دلالته على الحكم من البعض الآخر .

وبناء على الوضوح والإبهام ، ومقدار التفاوت في كل منهما ، سلك كل من الحنفية والمتكلمين طريقاً في تقسيم الألفاظ من حيث الوضوح والإبهام في الدلالة على الأحكام .

مسلك الحنفية

فقسم علماء الحنفية اللفظ باعتبار الوضوح في دلالته على معناه ، إلى أربعة أقسام :

١ — الظاهر .

٢ — النص .

٣ — المفسّر .

٤ — المحكم .

وأعلاها رتبة في الوضوح : المحكم ، يليه في ذلك المفسّر ، ثم النص ، ثم الظاهر :

كما قسموه باعتبار الخفاء في دلالته على معناه إلى أربعة أقسام مقابلة لتلك وهي .

١ — الخفي .

٢ — المشكل .

٣ — المجمل .

٤ — المتشابة .

فالخفي يقابل الظاهر ، والمشكل يقابل النص ، والمجمل يقابل المفسَّر ، والمتشابه يقابل المحكم .

مسلك المتكلمين

أما جمهرة المتكلمين : فقد قسَّموا اللفظ باعتبار وضوح الدلالة على المعنى المراد إلى قسمين :

١ — الظاهر .

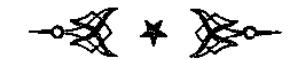
٢ — النص .

كما قسموا اللفظ باعتبار ابهامه عند الدلالة على المعنى المراد إلى قسمين أيضاً ، على تشابك وتداخل أحياناً نراهما عند التفصيل . والقسمان هما :

١ — المجمل .

٢ — المتشابه .

وفيما يلي بيانٌ ودراسة لمنهج كلٍ من الحنفية والمتكلمين في المسلك الذي سلكه كل فريق - من حيث تحرير القواعد ، وتطبيقاتها على الفروع - ثم مقارنة تعطي ثمراتها في الموضوع .



المبحث الأول

منهج الحنفية في الواضح

قدمنا أن الحنفية ، قسموا اللفظ باعتبار الوضوح في الدلالة على معناه ، ومراتب هذا الوضوح ، إلى أربعة أقسام هي : الظاهر ، النص ، المفسّر ، المحكم . وسنعرض لهذه الأقسام ومراتبها في الوضوح ، لنرى أثر ذلك في تفسير النصوص واستنباط الأحكام .

المطلب الأوّل

الظاهر

عرّف أبو زيد الدبوسي الظاهر بأنه : (ماظهر للسامع بنفس السمع) [1] .

وقال فخر الإسلام البزدوي : (الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته [2]) .

وبأوضح من ذلك عرفه السرخسي فقال : (الظاهر : ما يعرف المراد

(١) « تقويم الأدلة » مخطوطة دار الكتب المصرية (ص ٢٠٦ فما بعدها) .

(٢) « أصول البزدوي » بشرح عبد العزيز البخاري (١/٤٦) .

منه بنفس السماع من غير تأمل ، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد[1]) .

ولقد ذكروا ما يفيد قبول كلٍ من الظاهر والنص الذي هو أوضح منه - كما سيأتي - للتخصيص[2] والتأويل والنسخ ، وكيف أنه بسبب ذلك ، يدخل الاحتمال كلاً منهما .

عماد التعريف :

وهكذا يبدو من هذه التعريفات - على تماثلها - أن عماد الظاهر عند هؤلاء الأئمة ، أن يكون اللفظ بحيث لايتوقف فهم المراد منه على قرينة خارجية ، وإنما يتضح مدلوله المراد من الصيغة نفسها ، فمجرد سماع اللفظ كافٍ للحكم على المعنى الذي يدل عليه ذلك اللفظ ، ولكن مع الاحتمال .

ونستطيع بعد هذا الإيضاح ، أن نعرفه تعريفاً مبسّطاً يفي بالغرض فنقول : (هو اللفظ الذي يدل على معناه بصيغته من غير توقف على قرينة خارجية ، مع احتمال التخصيص والتأويل وقبول النسخ) .

أ - ومن أمثلة الظاهر : (وَأحلَّ اللهُ البَيْعَ وَحرَّمَ الرِّبا) من قوله تعالى في سورة البقرة : (الّذينَ يَأكُلونَ الرِّبا لا يَقومُونَ إلا كما يَقومُ الّذي يَتَخبّطُهُ الشّيْطانُ مِنَ المَسِّ ذلكَ بأنّهُمْ قالوا : إنّما البَيْعُ مِثْلُ الرِّبا ، وَأحَلَّ اللهُ البَيْعَ وَحرَّمَ الرِّبا[3]) .

---

(١) « راجع « أصول السرخسي » (١٦٤/١١) .

(٢) التخصيص عند الحنفية : قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل مقترن ، والتأويل : إخراج اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر يحتمله بدليل أو قرينة ، وهذا يشمل عند كثيرين - فيما يشمل - التخصيص فيكون عطف التأويل على التخصيص من باب عطف العام على بعض أفراده . أما النسخ: فهو رفع الشارع حكماً شرعياً بدليل شرعي متراخ عنه.

(٣) الآية : ٢٧٥ .

فالمعروف من أسباب النزول أن الآية مسوقة لنفي التماثل بين البيع والربا ، رداً على اليهود الذين زعموا أن البيع مثل الربا ، ورغم ذلك ؛ فإنها في قوله : (وأحل الله البيع وحرم الربا) ظاهرة الدلالة في حل البيع وحرمة الربا ، باللفظ نفسه دون حاجة إلى قرينة خارجية .

وكلٌّ من (البيع والربا) لفظ عام يحتمل التخصيص الذي يقضي بتضييق دائرة شمول كل ، منها بحيث يقصر على أفراد منه دون أخرى .

ب – ومن أمثلة الظاهر أيضاً ، قوله تعالى : (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا)[1] .

فالآية ظاهرة الدلالة ، في إباحة الزواج ، بما طاب من النساء ، دون توقف هذه الدلالة في الإباحة على أمر خارجي .

هذا مع أن الآية لم تسق للدلالة على هذا الحكم ، وإنما سيقت لأمور منها : تحديد الحل بأربع زوجات ، وأنه إذا خيف الجور فالواجب الاقتصار على واحدة ، أو ما ملكت اليمين .

فقد ورد في الصحاح – واللفظ لمسلم – عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها في قوله تعالى : (وإن خفتم ألاّ تقسطوا في اليتامى ...) الآية . قالت : « يا ابن أختي . هي اليتيمة تكون في حجر وليها تشاركه في ماله ، فيعجبه مالها وجمالها ، فيريد وليها أن يتزوجها من غير أن يقصد في صداقها ، فيعطيها مثل مايعطيها غيره ، فنهوا أن

---

(١) سورة النساء : ٣ .

ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ، ويبلغوا بهن أعلى سنّتهن من الصداق ، وأُمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن .. » الحديث [1] .

وفي تفسير الطبري : قال يونس بن يزيد : قال ربيعة في قول الله : « وإن خِفتُم ألا تُقسطوا في اليتامى » قال : يقول : أتركوهنّ ، فقد أحللت لكم أربعا .

وقال الحسن والضحاك وغيرهما : إن الآية ناسخة لما كان في الجاهلية وفي أول الإسلام ؛ من أن للرجل أن يتزوج من الحرائر ما شاء ، فقصرتهن الآية على أربع [2] .

حـ - كذلك قوله تعالى : (يا أيُّها النّبيُّ إذا طلّقتُم النّساءَ فطلّقوهُنَّ لِعدّتِهِنَّ [3]) فقد سيقت الآية لبيان مراعاة وقت السنة عند إرادة الطلاق [4] .

---

(١) انظر « البخاري » : (١١٦/٦) أول باب النكاح وانظر « تفسير القرطبي » (١١/٥) « تفسير ابن كثير » (٤٥٠/١) .

(٢) راجع « تفسير الطبري » (٥٣٢/٧) « القرطبي » (١١/٥) .

(٣) سورة الطلاق : ١ .

(٤) روى البخاري عن ابن شهاب : أخبرني سالم أن عبد الله بن عمر ، أخبره أنه طلق امرأة له وهي حائض . فذكر عمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتغيظ رسول الله صلى الله عليه وسلم منه ثم قال : « ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ، ثم تحيض فتطهر ، فإن بدا له أن يطلقها فليطلقها طاهراً قبل أن يمسها ، فتلك العدة التي أمر الله عز وجل» وفي لفظ لمسلم« فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء» وانظر « تفسير ابن كثير » (٣٧٧/٠ - ٣٧٨) .

ومع ذلك ، فهي ظاهرة الدلالة ، في الأمر بأن لايزيد المكلف على تطليقة واحدة ؛ فهذه الدلالة من (الظاهر) .

حكم الظاهر :

وحكم الظاهر وجوب العمل بما دل عليه من الأحكام ، حتى يقوم دليل صحيح على تخصيصه ، أو تأويله ، أو نسخه .



المطلب الثاني

النص

النص لغة : رفع الشيء ، من نصّ الحديث ينصه نصاً : رفعه ، وكل ما أُظهر فقد نُص ، وفي « النهاية » من حديث عمرو بن دينار : مارأيت رجلًا أنصّ للحديث من الزهري ، أي أرفع له وأسند .

وفي حديث عبد الله بن زمعة ، أنه تزوج بنت السائب ، فلما نُصّت لتهدى إليه طلقها[1] . أي فلما أقعدت على المنصة . والمِنصّة بكسر الميم : سرير العروس تظهر عليه لترى .

قالوا : وكل شيء أظهرته فقد نصصته ، ومنه حديث هرقل – كما في النهاية – ينصُّكم ، أي يستخرج رأيكم ويظهره .

وقال الشاعر :

أنصُّ الحديث إلى أهله فإن الأمانة في نصّه

والنص أيضاً : التحريك حتى يستخرج أقصى سير الناقة ، ومنه : نصت الدابة في السير إذا أظهرت أقصى ما عندها .

أما النص في الاصطلاح – وقد ردُّوه إلى المعنى اللغوي – :

(١) « النهاية » (١٤٨/٤) وانظر : « لسان العرب » المادة .

فقال فيه الدبوسي في التقويم : (هو الزائد على الظاهر بيـــاناً إذا قوبل به) .

وعرفه البزدوي ، مبيناً مورد الزيادة في الوضوح فقـال : (النص ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنىً من المتكلم لا في نفس الصيغة) .

وزاد السرخسي التعريف ـ على عادته ـ وضوحاً فقال : (أما النص : فما يزداد وضوحاً ، بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ، ليس في اللفظ مايوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة [1]) .

ولم يكن بدعاً أن يستشهد هؤلاء الأئمة على تحديدهم الذي رأيناه للظاهر باللغة .

فالدبوسي يراه مأخوذاً من قولك : نصصت الدابة : إذا أظهرت سيرها بسبب منك فوق سيرها المعتاد ، فهو اسم لما دون الخبب من الأنواع ، والمِنصةُ اسم للعرش الذي تحمل عليه العروس لأنها سبب زيادة ظهور .

وقريباً من كلام الدبوسي ، ذكر كل من البزدوي والسرخسي . والقصد من ذلك إيضاح الفارق بين الظاهر والنص .

عماد التعريف :

فعماد التعريف في النص : إثبات أن هناك زيادة في الظهور والوضوح ، وأن هذه الزيادة لم تكن من الصيغة نفسها ، وإنما جاءت من المتكلم نفسه ، حيث يعرف ذلك بالقرينة من سياق أو سباق ... الخ .

لذا رأينا فخر الإسلام ، حين يستشهد باللغة ، يرى النص مأخوذاً من

---

(١) انظر « تقويم الأدلة » للدبوسي(٢٠١ ـ ٢٠٧) مخطوطة دار الكتب المصرية « أصول البزدوي » (١/ ٤٦) « أصول السرخسي » (١/ ١٦٤) .

قولهم : نصصت الدابة ، إذا استخرجت بتكلفك منها سيراً فوق سيرها المعتاد ، وذلك ما رأيناه عند صاحب التقويم حيث قال : (بسبب منك) أما مجلس العروس : فقد سمي منصة في نظر البزدوي لأنه ازداد ظهوراً على سائر المجالس ، بفضل تكلف اتصل به من جهة الواضع .

التعريف الذي نراه :

وإذا كانت القرينة التي تعرف بها زيادة الوضوح بمعنى من المتكلم نفسه ، تظهر أكثر ما تظهر ، بأن يكون اللفظ مسوقاً للمعنى المراد ، نستطيع أن نعرّف النص في ضوء ما ذكر بأنه : (اللفظ الذي يدل على الحكم ، الذي سيق لأجله الكلام دلالة واضحة ، تحتمل التخصيص والتأويل ، احتمالاً أضعف من احتمال الظاهر ، مع قبول النسخ في عهد الرسالة) .

وإنما قلنا ذلك ؛ لأن النص بما زاد من وضوحه زيادة كانت بمعنى من المتكلم ، يُرى الاحتمال فيه أبعد من الاحتمال في الظاهر .

أ ـ ومن أمثلة النص ، قوله تعالى : (وأحَلّ اللهُ البَيْعَ وحَرّمَ الرِّبا) .

فهو نصٌ في نفي التماثل بين البيع والربا ، من ناحية الحل والحرمة ؛ لأن الكلام سيق لبيان هذا الحكم ، فازداد النص وضوحاً على الظاهر ـ وهو حل البيع وحرمة الربا ـ بمعنى من المتكلم لا بمعنى في الصيغة نفسها .

ب ـ كذلك قوله سبحانه : (فانكِحوا ما طابَ لكم من النساء مثنى وثلاثَ ورُباعَ) .

فإنه نصٌ في بيان العدد الحلال من النساء ، وقصر هذا العدد على

أربع : وهذا الحكم الذي نذكره هو مما قصد بالسياق ، فزاده ذلك القصد وضوحاً على الظاهر ـ وهو حل النكاح ـ وكانت هذه الزيادة بمعنى من المتكلم ، لابمعنى في الصيغة نفسها ، كما قلنا في المثال السابق .

ج ـ ومن الأمثلة أيضاً قوله تعالى : (يا أيُّها النبيُّ إذا طلَّقتمُ النساء فطلِّقوهُنَّ لِعدَّتِهن) .

فإذا كانت الآية (ظاهراً) في الأمر ، بأن لا يزيد المكلف على طلقة واحدة ، فهي (نص) في بيان المراعاة لوقت السنة ، عند إرادة الطلاق ؛ لأن الكلام سيق لذلك كما في قول الرسول ﷺ في شأن ابن عمر حين طلق زوجته وهي حائض : « ليراجعْها ثم يمسكها حتى تطهر ، ثم تحيض فتطهر ، فإن بدا له أن يطلقها ، فليطلقها طاهراً قبل أن يمسَّها فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء »[1] .

وهذا السوق زاد في وضوح النص على الظاهر في الآية ، وكان ذلك بمعنىً من المتكلم ، ولم يكن من الصيغة .

د ـ ومن هذا الباب قوله جل وعلا : (والمُطلَّقاتُ يَتربَّصْن بأنفُسِهنَّ ثلاثةَ قُرُوء[2]) .

فهو نص في دلالته على وجوب اعتداد المطلقة بثلاثة قروء ؛ لأن الكلام سيق لبيان حكم الله سبحانه وتعالى ، في جميع المطلقات من دوات الأقراء ، وهو وجوب أن يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ، أي أن تمكث إحداهن بعد طلاق زوجها إياها ثلاثة قروء ، ثم تتزوج إن شاءت .

---

(١) انظر ماسبق : (ص ٤٥) .

(٢) سورة البقرة : ٢٢٨ .

ويدخل في ذلك غير المدخول بهن ، إلى أن يؤوّل النص بقيام دليل يرجح غير هذا المعنى الظاهر الذي يشمل غير المدخول بهن .

وهكذا يتبين من المقارنة ، بين الظاهر والنص ، في هذه الأمثلة ، والأمثلةالتيسبقتها أن موّجب النص ،هوموّجب الظاهر ،ولكن النصيزداد وضوحا على الظاهر ، فيما يرجع إليه الوضوح والبيان ، بمعنىً عرف من مراد المتكلم.

وإنما يعرف ذلك عند المقابلة بينهما ، ففي هذه الحال ، يكون النص أولى من الظاهر - كما سيأتي - .

النص : هل يشمل الخاص والعام ؟

هذا : وقد قرر الأكثرون ، أن النص يشمل الخاص والعام ، وليس الخاص فقط ؛ فليس احتمال العام للتخصيص ، بأقوى من احتمال الخاص للتأويل [1] . وقد أوضح ذلك أبو بكر الجصاص ، حين قرر أن مايتناوله العام ، فهو نص أيضاً .

وذلك لأنه ، لافرق بين الشخص المعين إذا أُشير إليه بعينه ، وبُيّن حكمه ، وبين مايتناوله العموم اسماً لجميع ما تناوله ، وانطوى تحته ، وبين المنصوص وهو ما نص عليه باسمه .

وقد استدل الجصاص لما يقول (بأن أحداً من المسلمين لايمتنع من

---

(١) الخاص : كل لفظ وضع لمعنى واحد على انفراد . والعام : كل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء لفظاً أو معنى ، بهذا عرفها البزدوي (١/٣٣) وللبحث مزيد من الإيضاح عند الكلام عن دلالة العام وهل هي قطعية أو ظنية؟ وسوف نرى أن العام غير المخصوص هو قطعي الدلالة عند الحنفية ومعهم الشاطبي من المالكية ، ظني الدلالة عند غيرهم .

إطلاق القول : بأن الله تعالى ، قد نص على تحريم الأم بقوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُم أُمَّهاتُكم وبَناتُكم وعمّاتُكم وخالاتُكم...[1]) الآية

، وأن قطع السارق منصوص عليه بقوله تعالى : (والسّارِقُ والسّارِقة فاقطَعوا أيْديَهُما[2]) .

وكذلك جلد الزاني وإيجاب القصاص على قاتل العمد .

وكلٌّ إنما نص على حكمه بعموم لفظ ينتظم ما شمله الإثم ، من غير إشارة إلى عين منصوصة)[3] .

موقف الدبوسي والسرخسي :

وقد كشف الدبوسي في «التقويم» ، وتابعه السرخسي في « الأصول »، عن زعم بعض الفقهاء : أن النص لايتناول إلا الخاص ، وردَّ عليهم مبيناً أن الأمر ليس كذلك . وكان الرد مبنياً على نقطتين :

الأولى : أن أصل اشتقاق الكلمة جاء من النص وهو زيادة الظهور ، وقد عرفنا أن النص ما يزداد وضوحاً لمعنى من المتكلم ، يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر : عاماً كان أو خاصاً .

الثانية : أن الالتباس الذي وقع به هؤلاء الزاعمون ، إنما جاء من أن تلك القرينة التي دلت على زيادة الوضوح بمعنى من المتكلم ، إنما اختصت بالنص دون الظاهر ؛ فجعل بعضهم الاسم للخاص فقط .

وفي هذا المجال ، يقول بعض هؤلاء الزاعمين : إن النص يكون مختصاً بالسبب الذي كان السياق له ، فلا يثبت له موجب الظاهر .

---

(١) سورة النساء : ٢٣

(٢) سورة المائدة : ٣٨

(٣) « أصول الجصاص » مخطوطة دار الكتب المصرية ٤ / أ .

ورد عليهم السرخسي بأن العبرة لعموم الخطاب ، لا لخصوص السبب عندنا ، فيكون النص (ظاهراً) باعتبار صيغة الخطاب ، (نصاً) باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها [1] . وذلك بيّنٌ فيما مر بنا من أمثلة ، كانت ظاهراً باعتبار صيغة الخطاب ، نصاً باعتبار القرينة التي كان لأجلها السياق .

حكم النص :

وحكم النص — كحكم الظاهر — وجوب العمل بما دل عليه ، حتى يقوم دليل التأويل أو التخصيص ، أو النسخ ، علماً بأن الاحتمال في النص أبعد منه في الظاهر — كما قدمنا — لما زاد عليه من الوضوح بتلك القرينة . فكان النص أولى من الظاهر عند التقابل بينهما ، ووجب حمل الظاهر عليه .

هل الوجوب قطعيٌّ في الظاهر والنص :

ولكن : هل وجوب العمل بما يدل عليه الظاهر والنص ، هو على سبيل القطع أو على سبيل الظن ؟

أما مشايخ العراق ، وفيهم الشيخ أبو الحسن الكرخي ، وأبو بكر الجصاص : فمذهبهم وجوب العمل ، أو ثبوت ما انتظمه كلٌّ من الظاهر والنص على وجه القطع واليقين .

وإليه ذهب القاضي أبو زيد الدبوسي ، ومن تابعه من عامة المعتزلة . وقد عبر البزدوي عن ذلك بقوله : (حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقيناً ، وكذلك النص ، إلا أن هذا عند التعارض أولى منه) .

---

(١) « أصول السرخسي » (١/١٦٥ — ١٦٦) وراجع « تقويم الأدلة » للدبوسي مخطوطة دار الكتب المصرية (ص ٢٠٧) .

وهناك من يرى أن حكم الظاهر ، وكذلك النص ، وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً ، لا قطعاً ، مع الاحتمال المذكور ، وتقديم النص عند التعارض ، ووجوب اعتقاد حقيّة ما أراد الله تعالى من ذلك .

وممن قال بهذا القول : الشيخ أبو منصور الماتريدي[1] وأصحاب الحديث : وبعض المعتزلة .

رأينا في هذا الاختلاف :

والذي نراه ، أن محل النزاع بين الفريقين ، هو اختلاف النظرة إلى الاحتمال البعيد - وهو الذي لاتدل عليه قرينة – .

فالفريق الأول ، يرى أن هذا الاحتمال ، لاعبرة له ، فلا يتنافى مع القطعية . بينما يرى الفريق الثاني أن الاحتمال - وإن كان بعيداً - يتنافى مع القطعية ؛ فهو يوجب العمل دون العلم .

وهكذا نرى أنه بمقدار تقويم الاحتمال البعيد ، وأثره عند كل فريق ، كانت النظرة إلى حكم الظاهر وحكم النص .

فالفريق الأول ، قال بالقطعية ، والفريق الثاني ، قال بالظنية .

وصاحب كشف الأسرار - وهو من القائلين بالقول الأول - أوضح ذلك بقوله : (وحاصله : أن ما دخل تحت الاحتمال ، ولو كان بعيداً ، لايوجب العلم ، بل يوجب العمل عندهم ، كما في خبر الواحد والقياس ،

---

(١) هو محمد بن محمد بن محمود الماتريدي نسبة إلى « ما تريد » - محلة بسمرقند – وهو من أئمة علماء الكلام ، له كتب في التوحيد وأصول الفقه والجدل ، من كتبه « مآخذ الشرائع » في أصول الفقه و « شرح الفقه الأكبر » المنسوب لأبي حنيفة ، مات بسمرقند سنة ٣٣٢ هـ .

وعندنا ، لاعبرة للاحتمال البعيد ، وهو الذي لاتدل عليه قرينة لأن الناشيء عن إرادة المتكلم - وهي أمر باطن - لا يوقف عليه . والأحكام لاتعلق بالمعاني الباطنة ، كرخص المسافر لاتتعلق بحقيقة المشقة ، والنسب لايتعلق بالإعلاق ، والتكليف لايتعلق باعتدال العقل ، لكونها أموراً باطنة ؛ بل بالسفر الذي هو سبب المشقة ، والفراش الذي هو دليل الاعلاق ، والاحتلام الذي هو دليل اعتدال العقل) [1] .

ويبدو أن المراد من القطع هنا معناه الأعم ، وهو عدم احتمال اللفظ غير معناه احتمالا ناشئاً عن دليل .

فليس القطع في الظاهر ، والنص ، هو ذلك القطع الذي نراه في (المفسّر) الذي لايحتمل إلا النسخ في حياة الرسول ﷺ ، أو الذي نراه في (المحكم) الذي لايقبل حتى النسخ - كما سيأتي في المفسّر والمحكم -

وإذن فالعمل واجب قطعاً ويقيناً على الرأي الأول ، مع وجود الاحتمال البعيد ، أو ما هو أبعد منه ، حسب درجة الوضوح في الظاهر والنص ، فقد علمنا أن الاحتمال واقع في كل منهما ، ولكن هذا الاحتمال في النص أبعد منه في الظاهر .

وإذا كان المراد بالظن معناه الأعم أيضاً [2] - وهو أن يحتمل اللفظ غير معنـــــاه احتمالا ناشئاً عن دليل ، أو احتمالاً غير ناشيء عن دليل -

---

(١) انظر « كشف الأمرار » لعبد العزيز البخاري (١/٤٨) .

(٢) أورد صاحب « فواتح الرحموت » الرأيين ثم قال : (وما وقع من عبارات بعض المشايخ رحمهم الله تعالى من أن النص والظاهر ظنيان في الدلالة : فرادهم الظن بالمعنى الأعم) انظر « فواتح الرحموت» (٢/١٩) مع المستصفى .

فالخلاف ، يكاد يكون لفظياً ؛ لأن الفريقين متفقان على احتمال النص والظاهر ، غير معناهما ، احتمالاً غير ناشيء عن دليل .

ولعل في كلام عبد العزيز البخاري نفسه ، ما يؤيد الذي أشرنا إليه [1] .

كما أن صاحب « التلويح » ، بعد أن ذكر الرأي القائل : بأن حكم كل من الظاهر والنص ، وجوب الحكم قطعاً ويقيناً ، وعلّله بأن الاحتمال - وإن كان بعيداً - قاطع لليقين ، وبعد أن أورد الرد على هذا القول ، بأنه لاعبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل قال :

(والحق أن كلاً منهما قد يفيد القطع - وهو الأصل - وقد يفيد الظن ، وهو ما إذا كان احتمال غير المراد ، مما يعضده دليل [2]) .

الظاهر والنص عند المتأخرين :

إن ما أوردناه من تعريف الظاهر والنص ، وعدم اشتراط سوق الكلام للمعنى المراد في الظاهر ، هو صنيع العلماء حتى نهاية القرن الخامس . وقد أتينا آنفاً على ذكر الدبوسي والبزدوي ، كما أتينا على ذكر السرخسي المتوفى بعد البزدوي وذلك سنة ٤٩٠ هـ .

ولكن مرحلة جديدة نشأت فيما بعد ؛ فحين جاء شراح كلام فخر الإسلام البزدوي ، نهج أكثرهم نهجاً جديداً ، في التفريق بين الظاهر والنص ، فشرطوا في تعريفهم للظاهر .. أن لا يكون الكلام مسوقاً للمعنى المراد . وفي المقابل : شرطوا للنص أن يكون الكلام مسوقاً لذاك المعنى .

---

(١) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٤٨/١) .

(٢) انظر « التلويح مع التوضيح » (١٢٦/١) .

فالظاهر ، هو الذي لايكون معناه الأصلي مقصوداً من السياق ، والنص هو الذي يكون معناه الأصلي مقصوداً من السياق .

وقد تابعهم على ذلك كثير ممن جاء بعدهم ، بينما سار الفريق الآخر على نهج الأولين ، الذين لم يشترطوا للظاهر ، كون معناه غير مقصود بالسوق .

نرى ذلك مثلاً عند حافظ الدين النسفي صاحب « المنار » ، الذي عرّف الظاهر بأنه : (اسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته) ، كما عرّف النص بأنه : (ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة[1]) .

وذلك ما رأيناه عند أهل القرنين الرابع والخامس ، حيث لم يشترطوا عدم السوق في الظاهر ، وقرروا أن الفرق بين النص ، والظاهر ، هو زيادة وضوح في النص بمعنى من المتكلم ، لا في الصيغة نفسها ..

أما من ذكرنا من المتأخرين : فقد درجوا على القول : بأن قصد المتكلم إذا اقترن بالظاهر صار نصاً ، وشرطوا في الظاهر أن لايكون معناه مقصوداً بالسوق أصلاً ، تفريقاً بينه وبين النص .

موقف عبد العزيز البخاري :

وقد نبّه إلى مخالفة المتأخرين – أو جمهرتهم – للمتقدمين في هذه المسألة عبد العزيز البخاري شارح أصول البزدوي في كتابه كشف الأسرار[2] وتابعه مَن بعده[3] في هذا التنبيه .

---

(١) انظر « المنار » النسفي وشروحه (١/٣٥٠) .

(٢) (١/٤٦) .

(٣) انظر على سبيل المثال « شرح المنار » لابن ملك (١/٢٥٠) و « التلويح» على « التوضيح » (١/١٢٤) و « حاشية الإزميري » على « المرآة ».

وقد وجّه صاحب كشف الأسرار البخاري النقد للاتجاه الجديد ، وكان هذا النقد قائماً على أمرين :

أولهما : أن في نهج المتأخرين ، مخالفة لما ذكره الأولون عن الظاهر ، والنص والتفريق بينهما .

الثاني : — وهو الأقوى في نظرنا — إثبات أن كلام المتقدمين أسلم ، وذلك عن طريق الفقه ، والتحليل .

أما عن الأمر الأول : فكلام المتأخرين ، مخالف لعامة الكتب ، ولماعليه الدبوسي في «التقويم» ، وشمس الأئمة السرخسي في «الأصول» ، وكذا فخر الإسلام البزدوي ، وقد أوردنا كلامهم آنفاً .

وينقل عبد العزيز البخاري عن بعض الأصحاب من علماء أصول الفقه أن الظاهر (اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع ، من غير إطالة فكرة ، ولا إجالة روية) .

وأن مثاله في الشرعيات قوله تعالى : (يا أيُّها النّاسُ اتّقُوا رَبّكُمْ الذي خلَقَكُم من نفسٍ واحدةٍ ..) الآية [1] وقوله جلّ ذِكْرُهُ : (الزّانيَةُ والزّاني) الآية [2] .

وفي كشف الأسرار أيضاً [3] أن السيد الإمام الأجل ، أبا القاسم السمرقندي رحمه الله ، كان يرى أن الظاهر ما ظهر المراد منه ، لكنه يحتمل احتمالاً بعيداً ، على نحو ما يرى في الأمر : حيث يفهم منه الايجاب ،

---

(١) سورة النساء : ١ .

(٢) سورة النور : ٢ .

(٣) راجع (٤٧/١) .

وإن كان يحتمل التهديد ، ونحو ما يرى في النهي : حيث يدل على التحريم ، وإن كان يحتمل التنزيه .

وهكذا يكون كلام هؤلاء القوم جميعاً ـ كما يرى عبد العزيز البخاري ـ يدل على أن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط ، وأن الظاهر ، ما ظهر المراد منه سواء أكان مسوقاً للمعنى المراد ، أم كان غير مسوق له ، ولو كان هذا الشرط مطلوباً فيه ، لذكره القوم ، ولقيدوه عند ذكر حدّه بهذا القيد .

وأما عن الأمر الثاني : فقد ظن المتأخرون أن ازدياد وضوح النص على الظاهر ، كان بمجرد السوق .

ويرى عبد العزيز البخاري ، أن الأمر ليس كما ظنوا . إذ ليس من فرق في فهم المراد للسامع ، بين قوله تعالى : « وأَنْكِحُوا الأَيَامى مِنْكُمْ .. »[1] مع كونه مسوقاً في إطلاق النكاح ، وبين قوله تعالى : « فانْكِحُوا ما طَابَ لَكُمْ مِن النِّساءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاع » مع كونه غيرَ مسوق فيه ، وإن كان يجوز أن يثبت لأحدهما بالسوق قوة يصلح بها للترجيح عند التعارض . وقد مثّل صاحب الكشف لذلك ، بالخبرين المتساويين في الظهور ، يجوز أن يثبت لأحدهما مزية على الآخر بالشهرة ، أو التواتر ، أو غيرهما من المعاني .

وهكذا يكون ازدياد الوضوح في النص : بقرينة لفظية ، تجعلنا نفهم معنىً قصده المتكلم ، ذلك المعنى الذي لم نفهمه من الظاهر ، بدون هذه القرينة التي انضمت إلى النص .

---

(١) سورة النور : ٣٢ .

ويتضح ذلك : بالتفرقة بين البيع والربا ، من حيث الحِلّ والحرمة ؛ فإن هذا الأمر يفهم من ظاهر الكلام ، بل من سياق الكلام وهو قوله تعالى : « ذلِكَ بأنّهم قالُوا إنما البَيْعُ مِثْلُ الرِّبا » حيث عرف أن الغرض نفيُ التماثل ، وإثباتُ الفرق بينهما وأن تقدير الكلام : وأحل الله البيع ، وحرم الربا ، فأنى يتماثلان .

ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة . فلو قيل ابتداء دون أن يدلنا صدر الآية على دعوى التماثل : (وأحَلَّ اللهُ البَيْعَ وَحَرَّم الرِّبا) لم نستطع الحكم بأن الغرض إثبات التفرقة بين البيع والربا ، وأنهما غير متماثلين .

واعتبار اللفظ نصاً عن طريق انضمام قرينة لفظية ، تجعلنا نفهم معنىً قصده المتكلم ، لم يفهم من الظاهر بدون تلك القرينة ؛ هو ما نراه عند السرخسي ، حين يقرر في تعريف النص - كما مر - أنه : (مازداد بياناً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ، ليس في اللفظ مايوجب ذلك ظاهراً ، بدون تلك القرينة) .

موقف العلماء من الاتجاهين

لم يكن موقف العلماء من اتجاهي المتقدمين والمتأخرين واحداً فيما بعد .

١ - فمنهم من تابع المتقدمين فيما ذهبوا إليه ، غير ملتفت إلى ما جاء به المتأخرون .

٢ - ومنهم من سلك سبيل المتأخرين ودافع عن وجهة نظرهم فيما ذهبوا إليه .

٣ ـ ومنهم من سلك سبيل الحياد بين الاتجاهين ، واكتفى بعرض ما عند الفريقين .

أ ـ فممّن تابع المتقدمين ، وسلك نهجهم ، صدر الشريعة عبيد الله ابن مسعود ؛ فقد جاء في كتابه « التوضيح » قوله : (اللفظ إذا ظهر منه المراد ، يسمى ظاهراً بالنسبة إليه ، ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له يسمى نصاً) .

وهذا الكلام من صدر الشريعة يدل بوضوح على التزام مذهب المتقدمين في هذه المسألة .

وقد فهم السعد التفتازاني ذلك من كلام صدر الشريعة ، حين قرر أن ظاهر كلامه المذكور مشعر بأن المعتبر في الظاهر ، ظهور المراد منه ، سواء أكان مسوقاً له أم لا ، وأن المعتبر في النص كونه مسوقاً للمراد[1] ...

ب ـ وممن سلك سبيل المتأخرين وحمل عبء الدفاع عن وجهة نظرهم فيماذهبوا إليه ، عبد اللطيف بن ملك في شرحه لكتاب « المنار » للحافظ النسفي .

ولقد ظهر ذلك في محاولته الردّ على كلام عبد العزيز البخاري في « كشف الأسرار » فيما فهمه من كلام البزدوي .

وبيان ذلك : أن ابن ملك يرى في قول البزدوي عن النص بأنه : (ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة ...) أن عبارة (بمعنى من المتكلم) أعم من كونه قرينة نطقية ، أو سوق كلام ، أو غيره ... ولو كانت زيادة وضوحه ، بانضمام قرينة نطقية تدل

---

(١) راجع « التوضيح » مع « التلويح » (١/١٢٤) .

على أن قصد المتكلم ذلك المعنى ، لم يبق محتملا لتأويل ، وهو في حيز المجاز ، لتعين المراد حينئذ .

وأكثر من هذا : فابن ملك لا يسلّم أن الكل من العلماء ، غفلوا عن هذا التفريق ، فإن فخر الإسلام وصاحب «المنتخب» ، قالا في قوله تعالى : (فانكِحُوا ما طابَ لكم من النساء مَثْنَى وثلاثَ ورُباعَ :) إنه نص في بيان العدد ؛ لأنه سيق الكلام له .

وهذا يقتضي أن يكون عدم السوق شرطاً في الظاهر ، وإلا لما صح تعليلهما ـ أي فخر الإسلام وصاحب المنتخب ـ به .

وقال ابن ملك : (وإنما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر ، اعتماداً على كونه مفهوماً من تعريف النص) [1] .

ج ـ أما سبيل الحياد بين الاتجاهين : فممن سلكه صاحب « التلويح » سعد الدين التفتازاني .

فقد جاء على كلام صدر الشريعة في الموضوع ، واكتفى بالحكم عليه بأنه متفق مع ما عليه المتقدمون ، ثم عرض لذكر ما عليه المتأخرون ، مبّيناً أن أقسام الواضح حسب اتجاه المتقدمين تكون متمايزة ، وحسب اتجاه المتأخرين تكون متباينة [2] .

---

(١) شرح « المنار » لابن ملك (٣٥٢/١) .

(٢) قال السعد بعد أن ذكر كلام صدر الشريعة : (وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو « يا أيها الناس اتقوا ربكم .. » الآية ، ونحو « الزانية

موقفنا من المسألة :

ونحن من جانبنا ، نؤيد البقاء على ما جرى عليه المتقدمون ، في التفرقة بين الظاهر والنص ، بازدياد الوضوح عن طريق قرينة لفظية تبرز معنىً عرف من مراد المتكلم ...

١ – وإذا كانت اللغة العربية نبراسنا الأول في فهم نصوص الأحكام ، فإن معنى النص لغة زيادة الظهور ، ومنه نصصت الدابة ، ومنصة العروس.. الخ كما هو واضح في مصادر العربية بما نقلناه عن الأئمة في هذا الصدد .

٢ – أما ما احتج به ابن ملك ، من أن القرينة في كلام البزدوي ، أعم من أن تكون نطقية أو غيرها ؛ فإن السرخسي – وهو من رجال القرن الخامس الذين عاصروا البزدوي وقد نقلنا كلامه من قبل – قد صرح بأن النص ما يزداد وضوحاً ، بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم .

فإذا كان ابن ملك يريد أن لايحصر القرينة بكونها لفظية ، إن في كلام السرخسي وأضرابه ما ينفي الذي أراده ابن ملك بعدم الحصر ؛ ذلك أن تلاقي كلام أهـــل الفترة الواحدة على أمر معيّن ، يقوي جانب الفهم الذي أرادوه ، ويبرز المعاني التي قصدوها في التعريفات ، عند ضبط مناهجهم في استنباط الأحكام .

٣ – ثم إن ابن ملك ، أراد أن يأخذ اشتراط عدم السوق في (الظاهر) ،

والزاني .. » الآية ونحو « السارق والسارقة .. » الآية . فتكون الأربعة – يعني أقسام الواضح – أقساماً متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية ، متداخلة بحسب الوجود ، إلا أن المشهور بين المتأخرين أنها أقسام متباينة ، وأنه يشترط في الظاهر كونه مسوقاً للمعنى الذي يجعل ظاهراً فيه ... » انظر « التلويح على التوضيح » (١/١٢٤).

من كلام المتقدمين أنفسهم ؛ وذلك عن طريق مفهوم المخالفة [1] حيث فسّروا آية التعدد بأنها (نص) في بيان العدد ؛ لأنه سيق الكلام له .

وأحسب أن في منطوق كلام البزدوي ـ كما قدمنا ـ وكلام المعاصرين له بتأييد ما ذهبوا إليه من اللغة نفسها ، مايضعف مأخذ ابن ملك ويقوي جانب الأخذ بما درج عليه المتقدمون [2] .

التسلسل التاريخي لمسألة الظاهر والنص :

وهكذا يظهر مما تقدم أن النظرة إلى الظاهر والنص عند الحنفية من علماء الأصول ، قد مرّت في ثلاث مراحل :

الأولى : وهي التي تمتد إلى نهاية القرن الخامس ، حيث لايشترط في الظاهر عدم سوق الكلام للمعنى المراد .

الثانية : وهي التي بدأت بعد القرن الخامس ، حيث اشترط المتأخرون في الظاهر عدم سوق الكلام للمعنى المراد ، تفريقاً بينه وبين النص .

الثالثة : وهي المرحلة التي وجدت بعد وجود أصحاب هذا الرأي من المتأخرين حيث اختلفت ـ كما أسلفنا ـ نظرة الباحثين .

أ ـ فمن ملتزم لاتجاه المتقدمين .

ب ـ ومن ملتزم لاتجاه المتأخرين .

جـ ـ ومن محايد يعرض المسألة كما يراها الفريقان دون ترجيح [3] .

---

(١) مفهوم المخالفة ، كما سيأتي في مبحث الدلالات ، هو: إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت لانتفاء القيد الذي قيد به ذلك الحكم ، والحنفية متفقون على عدم الأخذ بهذا المفهوم في نصوص الكتاب والسنة ، ويختلفون في الأخذ به في كلام الناس.

(٢) راجع ما سبق (ص ١٤٧ ـ ١٤٨) فما بعد .

(٣) انظر ماسبق (ص ١٦٠ـ ١٦١) فما بعد .

المطلب الثالث

المفسَّر

أما المفسّر : فهو (اللفظ الذي يدل على الحكم دلالة واضحة ، لايبقى معها احتمال للتأويل ، أو التخصيص ، ولكنه ممايقبل النسخ في عهد الرسالة) .

وقد عبر عنه السرخسي بأنه (اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لايبقى معه احتمال للتأويل) [1] .

وبهذا كان المفسّر فوق الظاهر والنص وضوحاً ؛ لأن احتمال التأويل والتخصيص قائم فيها . أما المفسّر فلايحتمل شيئاً من ذلك . ويتبدى هذا في كثير من نصوص الأحكام .

مثال ذلك قوله تعالى : (وَقَاتِلُوا المُشْرِكِينَ كَافَّةً كما يُقَاتِلُونَكُم كَافَّةً واعْلَمُوا أنَّ اللهَ مَعَ المُتَّقِين) [2] .

فلفظ (المشركين) وإن كان يحتمل التخصيص بأن يراد فئة منهم مثلًا دون أخرى إلا أن كلمة (كافة) تنفي أي احتمال للتخصيص بفرد أو فئة أو طائفة منهم ، فلا يكون الخروج من عهدة امتثال الأمر ، في

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (١٦٥/١) .

(٢) سورة التوبة : ٣٦ .

قـوله تعـالى : (وقاتلوا ...) إلا بقتال المشركين كافتهم ، دون أي استثناء .

وكذلك قوله جل وعلا في حدّ القـَذَفة : (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ المُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يأتوا بأَرْبَعَةِ شُهداءَ فاجْلِدوهُمْ ثمانينَ جَلدة ..)[1].

وقوله تعالى في عقوبة الزنا : (الزَّانيةُ والزّاني فاجْلِدوا كُلَّ واحدٍ مِنْهُما مائةَ جَلْدَةٍ)[2] .

فكل من كلمة (ثمانين) في الآية الأولى ، وكلمـة (مائة) في الآية الثانية عدد ، والعدد لايحتمل الزيادة ولا النقص[3] ، فهو من المفسّر ؛ لذا كانت الدلالة في الآية الأولى على وجوب جلد القاذف ثمانين جلدة ، وكانت الدلالة في الآية الثانية على وجوب جلد الزاني والزانية مائة جلدة ، دلالة واضحة قطعية ، لاتحتمل تأويلًا ولاتخصيصاً . ولكن هذه الأحكام كلها ، كانت تحتمل النسخ في عهد الرسالة .

وهكذا يكون من المفسّر : العام إذا لحقه ما يمنع احتماله للتخصيص ، مثل قوله تعـالى : (فَسَجَدَ الملائكةُ كُلُّهُمْ أجمعون)[4] . فإن الملائكة جمعٌ عامٌ يحتمل للتخصيص ؛ بأن يرد ما يدل على أن المراد بالملائكة الأكثرون منهم مثلًا ، فانسد باب التخصيص بذكر الكل في قوله : (كلُّهم) ،

---

(١) سورة النور : ٤ .

(٢) سورة النور : ٢ .

(٣) وإن كان عدد « السبعين » تستعمله العرب للتكثير أحياناً .

(٤) سورة ص : ٧٣ ، الحجر : ٣٠ .

وذكر الكل احتمل تأويل التفرق بأن يكونوا قد سجدوا متفرقين ، فقطع ذلك بقوله تعالى : (أجمعون) فصار مفسراً [1] .

ومن المفسر أيضاً : الصيغة التي ترد مجملة ، ثم يلحقها بيان تفسيري قطعي من الشارع يبينها ويزيل إجمالها ، حتى تصبح مفسرة لاتحتمل التأويل .

وذلك كقوله تعالى : (إنَّ الإنسانَ خُلِقَ هلوعاً إذا مسَّه الشرُّ جزوعاً وإذا مسَّهُ الخيرُ منوعاً [2]) .

فقد سئل أحمد بن يحيى ما الهلع ؟ فقال : قد فسره الله ولايكون تفسيرٌ أبينَ من تفسيره .

وكقوله تعالى : (وأقيمُوا الصَّلاةَ وآتوا الزَّكاة) [3] (ولله على النّاس حِجُّ البَيْتِ من استطاعَ إليه سَبيلًا) [4] (يا أيُّها الذينَ آمَنُوا كُتِبَ عليكُم الصِّيامُ) [5] .

فألفاظ الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصيام ، ألفاظ مجملة لها معان لغوية ، واستعملها الشارع في معان خاصة ، فأصبح لها إلى جانب المعاني اللغوية ، معانٍ شرعية ، وجاءت الآيات الكريمة على ذكرها مجملة غير مفصَّلة فبينها رسول الله ﷺ ، وفصَّل معانيها بأقواله وأفعاله ؛ فصلى وقال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » [6] وحج وقال : « لتأخذوا عني

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (١/٥٠) .

(٢) سورة المعارج : ١٩ — ٢١ .

(٣) سورة البقرة : ٤٣ ، ٨٣ ، ١١٠ . النساء : ٧٧ .

(٤) سورة آل عمران : ٩٧ .

(٥) سورة البقرة : ١٨٣ .

(٦) رواه البخاري .

مناسككم »[1] الخ . وكُتب في الزكاة ماكُتب وبيّن حدود الصيام . فأصبحت هذه المجملات من المفسّر .

وهكذا كل (مجمل) في الكتاب ، يصبح (مفسراً) بعدأن يبينه القرآنأو السنة القولية ، أو الفعلية بياناً قاطعاً ، ويكون هذا البيان جزءاً مكملاً وذلك ما يسمى اليوم بالتفسير التشريعي ؛ وهو الذي يصدر عن المشرع نفسه تفسيراً لقانون سابق [2] .

وبيان الكتاب أمانة ، قُلدها نبينا صلوات الله وسلامه عليه بقوله تعالى : (وأنزَلنا إليكَ الذِكْرَ لتُبَيِّنَ للنَّاسِ ما نُزِّلَ إليهِم »[3] .

وهكذا يكون للمفسّر موردان :

---

(١) رواه أحمد ومسلم والنسائي من حديث جابر بن عبد الله في رمي جمرة العقبة : « رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يرمي الجمرة على راحلته يوم النحر ويقول : لتأخذوا عني مناسككم ، فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه » وفي رواية « لتأخذوا مناسككم » وقال الإمام النووي عند شرح الحديث : (فهذه اللام لام الأمر ، ومعناه : خذوا مناسككم ... وتقديره: هذه الأمور التي أتيت بها في حجتي من الأقوال والأفعال والهيئات ، هي أمور الحج وصفته،وهي مناسككم . فخذوها عني واقبلوها، واحفظوها واعملوا بها ، وعلموها الناس) ثم قال الإمام النووي : (وهذا الحديث أصل عظيم من مناسك الحج ، وهونحو قوله صلىالله عليهوسلمفي الصلاة :« صلوا كما رأيتموني أصلي ») شرح النووي على مسلم (٩/٤٥) وانظر : « السنن الكبرى » للبيهقي (٥/١٣٠) «منتقى الأخبار» مع « نيل الأوطار »(٥/٧٠) هذا : وفي « فتح الباري » للحافظ ابن حجر قال صلى الله عليه وسلم : « خذوا عني مناسككم » (٣/٢٦٤) .

(٢) راجع ماسبق ص : ١١٣ .

(٣) سورة النحل : ٤٤ .

أحدهما : المورد المستفاد من الصيغة نفسها ، بحيث لاتحتمل التأويل أو التخصيص .

والثاني : المورد المستفاد من بيان تفسيري قطعي ، ملحق بالصيغة ، صادر ممن له سلطة البيان ؛ شأن المجمل الذي بينته السنة بياناً قاطعاً .

ولقد أوضح ذلك البزدوي عندما عرف المفسّر فقال : (وأما المفسر فما ازداد وضوحاً على النص سواء أكان بمعنى في النص أم بغيره ، بأن كان مجملًا فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التأويل ، أو كان عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص) [١] .

حكم المفسّر :

وحكم المفسّر : وجوب العمل بما دل عليه قطعاً ، حتى يقوم الدليل على نسخه ، فالمفسر : لامجال لأن يصرف عن ظاهره ويراد منه معنى آخر ؛ إذ لايقبل التأويل ولا التخصيص ، وإنما يحتمل النسخ والتبديل ، وذلك إذا ما دل عليه حكماً من الأحكام الفرعية التي تقبل التبديل . وما لم يقم دليل على النسخ ، فوجوب العمل بالمفسّر قائم .

وحري بنا ان نلاحظ أن النسخ لا يكون إلا بكتاب أو سنة [٢] ،

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٥٠/١) .

(٢) وهذه السنة يجب عند الحنفية أن تكون متواترة أو مشهورة ... على تفصيل عند العلماء حول التناسخ بين نصوص الكتاب ونصوص السنة يرى في موضعه من مباحث النسخ في أصول الفقه والتفسير . وانظر للمؤلف: « مصادر التشريع الاسلامي ومناهج الاستنباط » ص ١٢٦ — ١٣٥ من مباحث النسخ .

وما دام الأمر كذلك ؛ فمجال النسخ فترة حياة النبي ﷺ إذ لا وحي منزل ، ولا سنة محدثة إلا في تلك الفترة .

أما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام : فجميع نصوص الكتاب والسنة محكمة ، لا تقبل النسخ أو الإبطال .

وهكذا يمكن القول بأن كل ما يقوله العلماء عن احتمال النسخ بالنسبة للمفسر ، أو غيره من : نص ، أو ظاهر ، فمجاله تلك الفترة الزمنية المباركة ، وقد انتهى الأمر بانتهائها ؛ لأنه لا توجد بعد الرسول ﷺ سلطة تشريعية ، تملك نسخاً أو تبديلاً ، واجتهادات الفقهاء التي تأتي من بعد ، لا تمنع الاحتمال ، حتى الإجماع ؛ فانه لا ينشىء حكماً وإنما يكشف عن حكم .

هذا : ومن الواضح أن دلالة المفسر على الحكم ، أقوى من دلالة النص ومن دلالة الظاهر عليه ؛ وما دام الأمر كذلك : فهو يقدم على أي واحد منها اذا حصل نوع من التعارض ، ويحمل كلٌ من النص والظاهر عليه [1] .

* * *

(١) انظر « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٤٤) «المنار» وشروحه (١/٣٥١) فما بعدها .

المطلب الرابع



أما المحكَم : فهو (اللفظ الذي دل على معناه ، دلالة واضحة قطعية ، لا تحتمل تأويلًا ولا تخصيصاً ولا نسخاً حتى في حياة النبي ﷺ ، ولا بعد وفاته بالأولى) وذلك كقوله سبحانه : (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) فقد ثبت بالدليل المعقول ، أنه وصف دائم أبداً لا يجوز سقوطه .

والمحكَم : مأخوذ من أحكم : بمعنى أتقن ، يقال : بناء محكم : أي مأمون الانقضاض وقيل : هو من قول القائل : أحكمت فلاناً عن كذا ، أي رددته ومنعته ، ومنه قول احدهم :

أبني حنيفة أحكِموا سفهاءَكم   إني أخاف عليكمو أن أغضبا

ومنه أيضاً حَكَمَة [1] الفرس ، سميت بذلك لأنها تذللها لراكبها حتى تمنعها من الجماح . وفي « النهاية » لابن الأثير من حديث ابن عباس :

---

(١) الحكمة : بفتح الحاء والكاف . حديدة في اللجام تكون على أنف الفرس وحنكه تمنعه من مخالفة راكبه .

«قرأت المحكم على عهد رسول الله ﷺ» يريد المفصّل من القرآن؛ لأنه لم ينسخ منه شيء[1].

قال السرخسي: (فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل، ومن أن يرد عليه النسخ ولهذا سمى الله تعالى المحكمات أم الكتاب: أي الأصل الذي يكون المرجع اليه بمنزلة الأم للولد، فانه يرجع اليها)[2].

فالمحكم، لا يحتمل التأويل بارادة معنى آخر، إن كان خاصاً، ولا التخصيص بارادة معنى خاص، ان كان عاماً؛ لانه مفصل ومفسّر تفسيراً، لا يتطرق معه أيُّ احتمال.

أما النسخ: فإنه لايحتمله في حياة النبي ﷺ التي هي فترة التنزيل وعهد الرسالة ولا بعدها.

ويبدو الإحكام في حالتين:

أولاهما:

أ - أن يكون الحكم الذي دل عليه اللفظ، حكماً أساسياً من قواعد الدين؛ كالايمان بالله تعالى ووحدانيته، والايمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والإخبار بما كان أو يكون.

ب - أو أن يكون ذلك الحكم من أمهات الفاضل، وقواعد الأخلاق التي يقرها العقل السليم، والتي لاتختلف باختلاف الأحوال؛ كالعدل، وبر الوالدين، وصلة الرحم والوفاء بالعهد.

---

(١) راجع «النهاية» (١/٢٦٤).

(٢) راجع «أصول السرخسي» (١/١٦٥) قالوا: وسميت مكة أم القرى لأن الناس يرجعون إليها في الحج وفي آخر الأمر.

الثانية : أن يكون ذلك المدلول حكماً جزئياً ، ولكن وقع التصريح بتأبيده ودوامه .

وذلك كما في قوله تعالى في تحريم نكاح أزواج النبي ﷺ من بعده : (وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ وَلا أَنْ تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبداً) [1] .

وقوله جل وعلا في قاذفي المحصنات وعدم قبول شهادتهم : (وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً) [2] .

وقول الرسول ﷺ في شأن المتعة : « إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء ، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة ، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً » [3] .

وقوله عليه السلام : « الجهاد ماض مذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر امتي الدجال » [4] .

فقد اقترن بكل نص من هذه النصوص ما أفاد تأبيد الحكم الذي اشتمل عليه .

---

(١) سورة الأحزاب : ٥٣ .

(٢) سورة النور : ٤ .

(٣) أخرجه أحمد ومسلم من رواية سبرة الجهني ، وانظر : « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٦/١٤٣) .

(٤) من حديث أنس بن مالك الذي أخرجه أبو داود وحكاه أحمد في رواية ابنه عبد الله ، وانظر : «منتقى الأخبار» مع « نيل الأوطار » (٧/٢٢٥) « تخريج أحاديث البزدوي » للقاسم ابن قطلوبغا (لوحة ٧) مخطوطة دار الكتب المصرية .

المحكم لذاته والمحكم لغيره :

لقد علم مما سبق ، أن عدم قابلية النسخ ، يكون أحياناً من ذات النص ، وأحياناً من خارج النص .

أما من ذات النص : فكما في الأمثلة السالفة الذكر .

وأما من خارج النص : فيكون لانتهاء عهد الرسالة ، بوفاة النبي ﷺ من غير أن يثبت نسخ ، وفترة النسخ محدودة بانقطاع الوحي كما بينا من قبل .

ففي الحالة الأولى : يكون المحكم محكماً لذاته ، لأن الإحكام جاء من ذات النص .

وفي الحالة الثانية : يكون محكماً لغيره ؛ لأن الإحكام جاء من خارج النص ، وهذا يشمل الأقسام الأربعة للواضح . قال عبد العزيز البخاري في الكشف : (ثم انقطاع احتمال النسخ ، قد يكون لمعنى في ذاته بأن لايحتمل التبدل عقلاً كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله ، وحدوث العالم . وهذا يسمى محكماً لعينه .

وقد يكون بانقطاع الوحي ، بوفاة النبي ﷺ ، ويسمى هذا محكماً لغيره ، وهذا النوع يشمل الظاهر والنص والمفسَّر والمحكم[1]) ؛ لأن كل واحد من الظاهر والنص والمفسَّر أصبح محكماً من حيث انقطاع احتمال النسخ .

---

(١) « كشف الأسرار » (٥١/١) . وراجع « التوضيح » (١٢٦/١) .

حكم المحكم :

وحكم المحكم : أنه يجب العمل به قطعاً ، فلا يحتمل صرفه عن ظاهره إلى أي معنى آخر ، كما أنه لا يحتمل النسخ والإبطال .

ومن هنا كانت دلالته على الحكم ، أقوى من جميع الأنواع السابقة ، فاللفظ مسوق لبيان هذا الحكم ، والاحتمال بجميع أنواعه منتف عنه . لذا كان طبيعياً أن يقدّم على أي نوع من أنواع الواضح يتعارض معه ، ويُحْمَلَ ذلك النوع الآخر عليه .

تفاوت المراتب وأثره :

وهكذا يتبين لنا بعد البحث ، أن أقسام الواضح عند الحنفية ليست على درجة واحدة في الوضوح ، وإنما هي متفاوتة المراتب في ذلك .

فأقواها المحكم ، ويليه المفسّر ، ثم النص ، ويأتي بعده الظاهر .

وإنما تظهر ثمرة هذا التفاوت عند التعارض ؛ حيث يقدم الأقوى من المتعارضين كما سيأتي .

ونود أن نقرر أن التعارض المقصود هنا هو التعارض الظاهري ، وهو الذي يكون مردّه نظر الناظر وبحثه ، أما التعارض الحقيقي: فمنتف عن نصوص هذه الشريعة في ذاتها ، ولا يجوز أن نحمّل الشريعة أمراً عائداً إلى الباحث نفسه لا إليها هي ، علماً بأن نصوصها منزهة عن العبث والتناقض .

أنموذج لأقسام الواضح الأربعة :

حاول بعض الأصوليين أن يقدم أنموذجاً لأقسام الواضح الأربعة في نص من النصوص .

وكان النص هو قوله تعالى : (فَسَجَدَ الملائِكَةُ كُلُّهم أجمَعُون) [1] حيث قرروا أنه يصلح نظيراً لمراتب الوضوح في الأقسام الأربعة باعتبارات أربعة :

فهو (ظاهر) - كما يقولون - باعتبار دلالته على سجود الملائكة ؛ لأن السجود لفظ خاص يحتمل التأويل ، وذلك بأن يراد به نوع من الانحناء أو الخضوع ، وليس السجود الحقيقي .

وهو (نص) : باعتبار دلالته على أن كل الملائكة قد سجدوا ؛ فقد ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم ، لأنه سيق لبيان أنه لم يخرج عن طاعة الله في أمره بالسجود إلا إبليس .

وهو (مفسّر) باعتبار دلالته على قطع الاحتمال ؛ فلقد كان محتملاً أن يكون الملائكة قد سجدوا متفرقين ، فقطع هذا الاحتمال بقوله تعالى : (أجمعون) .

وقالوا : إنه (محكم) باعتباره إخباراً عن حادث وقع ، وأخبار الشارع لاتقبل النسخ والإبطال .

ولكن البعض الآخرين لم يرتضوا ذلك ، واعتبروا أن التمثيل بالآية للأقسام الأربعة غير منطبق عليها كلها .

مدى شمول التفسير - كما أردناه - للأقسام الأربعة :

أما شموله للظاهر والنص : فواضح ؛ ذلك أن دلالتها على الحكم -

---

(١) راجع « كشف الأسرار » شرح البزدوي (١/٥١) « التلويح » على « التوضيح » (١/١٢١) « أصول التشريع الاسلامي » للأستاذ علي حسب الله (ص ٢١٦) .

وإن كانت قطعية – فإن القطع هنا مراد به معناه الأعم ، وهو عدم الاحتمال الناشيء عن دليل ، فالاحتمال واقع وإن كان بعيداً ، وهو في الظاهر أبعد منه في النص .

فإذا كانت الحاجة إلى التفسير ، تبدو واضحة عند وجود الاحتمال ، فإن هذا - كما يرى - منطبق على الظاهر والنص ؛ إذ احتمال التأويل في الخاص وصرفه عن معنى إلى معنى آخر قائم ، كما أن احتمال التخصيص في العام قائم أيضاً .

أما في المفسر والمحكم : فالاحتمال منتف ، إذ أن كلاً منهما يدل على الحكم قطعاً ، والقطع هنا مراد به معناه الأخص ، وهو عدم الاحتمال أصلًا . فهما لايحتملان تأويلًا ولا تخصيصاً .

ومسألة احتمال النسخ - بشروطه - في المفسر ، ذات علاقة بالتاريخ لتحديد المتقدم والمتأخر ، من حيث معرفة نزول الكتاب ، أو حدوث السنة القولية أو العملية الصالحة للنسخ عند من يقول بذلك ، ليعلم الناسخ من المنسوخ .

أما من حيث دلالة المفسّر والمحكم على المعنى : فما داما يدلان عليه دلالة قطعية لاتحتمل تأويلًا ولا تخصيصاً ، فلن نجد بين أيدينا في هذين القسمين من أقسام الواضح إلا حالة التعارض الظاهري بينهما .

ومن الممكن أن ندخل ذلك في نطاق التفسير - كما أردناه - لأن التعارض بينهما قد ينتج حالة من الابهام تزول بمعرفة الأقوى ، فيقدم المحكم على المفسّر . وإنما قلنا : (تجوّزا) لأن الترجيح بعد التعارض ، قد يبدو قضاء علي النص ، وليس تفسيراً للنص .

غير أن الذي يدعونا إلى ذلك : هو أن حالات الإبهام التي تنشأ من هذا التعارض الظاهري ، بين النصوص في حالاتها المختلفة ، قد أسهمت في أسباب الاختلاف بين الفقهاء إلى حد كبير ، نتيجة اختلاف الفهوم والمدارك ، ومدى الاحاطة بالدليل .

كما أن إثبات التعارض ، ثم إزالته عن طريق الحكم بالنسخ ، أو التوفيق بين النصوص : كان ذا أثر واضح ، في مسالك الاستنباط عند أئمة الفقه في شريعة الإسلام .



المطلب الخامس

أثر التفاوت بين الأقسام بتقديم أقواها عند التعارض

أشرنا فيما سلف إلى أن التفاوت بين أقسام الواضح إنما يظهر أثره عند التعارض ، حيث يقدّم الأقوى من المتعارضين ، ويحمل الآخر عليه . ولذلك صور تبدو فيما نقدم من النماذج التالية :

أولاً — تعارض الظاهر مع النص :

أ ـ من حالات تعارض النص مع الظاهر في نصوص الكتاب : ماجاء في شأن حلّ الزواج بالنساء غير المحرمات دون تحديد بعدد ، مع ما جاء في تحديد ما يحل منهن بأربع زوجات .

ففي سورة النساء ، بعد أن ذكر الله تعالى المحرمات من النساء قال سبحانه : (وَأُحِلَّ لَكُمْ ما وَرَاءَ ذلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوالِكُمْ مُحْصِنِينَ غيرَ مُسافِحِينَ[1]) . وقال سبحانه في آية أخرى : (وَإِنْ

(١) قال الله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم ، وبناتكم ، وأخواتكم ، وعماتكم ، وخالاتكم ، وبنات الأخ ، وبنات الأخت ، وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم ، وأخواتكم من الرضاعة ، وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ؛ فإن ـ

خِفْتُم ألا تُقسِطوا في اليَتامى فانكِحُوا ما طابَ لكُمْ مِنَ النِّساء مَثْنَى وثُلاثَ ورُباع) .

فالآية الأولى : تدل على حل نكاح غير المحرمات المذكورات قبلًا دون تحديد عدد ، وهذه الدلالة من قبيل (الظاهر) ، فيجوز للرجل بمقتضى عموم هذا الظاهر ، أن يجمع في عصمته أكثر من أربع زوجات .

والآية الثانية : (نص) في اقتصار الحل على الأربع ، فتحرم الزيادة على هذا العدد .

وهكذا يقع التعارض ، فيما وراء الأربع ، فهو حلال في الآية الأولى . حرام في الآية الثانية .

وفي هذه الحالة يقدم الأقوى : فيرجح النص ـ وهو تحديد الحل بأربع وتحريم ما وراءها ـ على الظاهر الذي لم يحدد الحلال من الزوجات بعدد ، ويحمل الثاني على الأول ، لأن النص سيق أصالة لإفادة هذا الحكم : وهو تحديد ما يحل للمسلم بأربع .

ومن هنا كان من المقرر شرعاً ، أنه لايجوز للمسلم أن يجمع في عصمته ، أكثر من أربع زوجات .

وقيل : الآية الأولى (نص) في اشتراط المهر ، والآية الثانية من قبيل

ـ لم تكونوا دخلتم بهن فلاجناح عليكم ، وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم ، وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفوراً رحيما . والمحصنات من النساء إلا ماملكت أيمانكم ، كتاب الله عليكم ، وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين ، فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة ولاجناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة إن الله كان عليما حكيما » . [سورة النساء الآيتان : ٢٣ — ٢٤]

(الظاهر) في عدم اشتراطه ؛ لأن الكلام ساكت عن ذكره ومطلق عنه ، فيترجح النص ويجب المال .

ب ـ ومن أمثلة ذلك من الكتاب أيضاً [١] قوله تعالى : (والوالداتُ يُرْضِعْنَ أولادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ) [٢] مع قوله سبحانه في آية أخرى : (وحَمْلُه وفِصالُه ثلاثونَ شَهْراً) [٣] .

فالآية الأولى تعطي ـ بما سيقت له ـ أن مدة الرضاع مقدرة بحولين ، وهذا (نص) . والآية الثانية تعطي أن هذه المدة ثلاثون شهراً ؛ لأنها سيقت لبيان منة الوالدة على الولد بدليل أول الآية « وَوَصَّيْنا الإنْسانَ بِوالِدَيْهِ إحْساناً ، حَمَلَتْهُ أمهُ كَرْهاً وَوَضَعَتْه كَرْهاً » وهذا (ظاهر) .

وبتقديم النص على الظاهر ، ترجح الآية الأولى على الثانية وتكون مدة الرضاع حولين . واعتبار مدة الرضاع حولين كاملين هو قول الصاحبين . والمثال الذي بين أيدينا للتعارض بين الظاهر والنص مستقيم على قولهما .

أما أبو حنيفة : فمدة الرضاع عنده ثلاثون شهراً . والتقييد بحولين في الآية الأولى محمول في نظره على استحقاق الأجر ؛ لأن المطلّقة إذا طلبت أجرة الرضاع بعد حولين لايجبر الزوج على الإعطاء . ولو وقع ذلك في الحولين ، يجبر على الإعطاء .

فقوله تعالى : (يُرْضِعنَ أولادهُنَّ حَوْلَيْنِ) أي لمن أراد من الآباء أن يتم الرضاعة بالأجرة ، وهذا لايقتضي أن انتهاء مدة الرضاعة

---

(١) راجع « كشف الأسرار » شرح المصنف النسفي على المنار (١٤٦/١) .

(٢) سورة البقرة : ٢٣٣ .

(٣) سورة الأحقاف : ١٥ .

مطلقاً يكون بالحولين .. بل هو مدة استحقاق الأجر بالارضاع [1] .

والراجح عندنا ما ذهب إليه الصاحبان ؛ لأن الحمل غير الفصال ، والمجموع للحمل والفصال ثلاثون شهراً ، وليس هنالك ما يقوي حمل التقييد بالحولين في الآية الأولى على استحقاق الأجر [2] . والجنوح إلى غير المعنى الظاهر للآية يحتاج إلى دليل صالح لذلك .

جـ - ويرى عبد العزيز البخاري صاحب « كشف الأسرار » ، أن مما يصلح مثالاً للتعارض بين الظاهر والنص من السنة قوله عليه الصلاة والسلام : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » [3] مع قوله : « من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة » [4] .

فالنص الأول (ظاهر) في نفي الجواز عموماً في كل صلاة ، فيتناول صلاة المقتدي والمنفرد ، وذلك أخذاً من نفي الجنس المفهوم من (لا) . والثاني (نص) في الجواز ؛ لأنه أشد وضوحاً في إفادة معناه ، لأن استعمال (لا) لنفي الفضيلة ، واستعمال العام في بعض مفهوماته شائع ذائع .

وإذا كان الأمر كذلك ، وقع التعارض في حق المقتدي ، فيعمل

---

(١) راجع « فتح القدير » (٣/٥-٦) .

(٢) انظر « الهداية » مع « فتح القدير » و « العناية » و « حاشية سعدي جلبي » (٣/٦) .

(٣) رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة بلفظ « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » .

(٤) روي مسنداً من طرق كلها ضعاف والصحيح أنه مرسل . « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٢/٢٢٨) وانظر ما يأتي في الحاشية رقم (٢) من ص ١٩٢ .

بالنص ويحمل الأول وهو « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » على المنفرد ، أو على نفي الفضيلة [1] .

هذا : والمسألة التي يتضمنها مثال صاحب الكشف ـ وهي حكم قراءة المأموم خلف الإمام ـ أمر تشعبت فيه المسالك وتعـددت فيه الآراء . وجماع أقاويل الفقهاء فيه ثلاثة :

١ ـ وجوب قراءة المأموم خلف إمامه ، فيما يجهر به وفيما لايجهر : سواء أسمع المؤتم قراءة الإمام أم لم يسمعها . ذهب إلى ذلك مكحول والأوزاعي ، والشافعي ، وأبو ثور .

٢ ـ وجوب قراءة المأموم خلف إمامه ، في الصلاة السرية ، دون الجهرية وبذلك قال الزهري ، ومالك ، وابن المبارك ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق .

٣ ـ عدم القراءة خلف الإمام مطلقاً ، جهر الإمـام ، أو أسر ، وإليه ذهب سفيان الثوري والحنفية [2] .

وهذا القول الأخير ، هو الذي دافع عنه صاحب « كشف الأسرار » في المثال المتقدم الذي جاء به رداً على المخالفين ، حيث اعتبر حكم القراءة خلف الإمام دائراً بين حديثين : أحدهما نص ، والآخر ظاهر ، وطبيعي أن يقدم النص على الظاهر ويحمل الظاهر عليه .

غير أن الفريق الآخر ، يجيب على حجة الحنفية بأن حديث « فقراءة

---

(١) راجع « كشف الأسرار » شرح « أصول البزدوي » (٤٩/١) .

(٢) راجع « معالم السنن » للخطابي (٢٠٥/١ — ٢٠٨) « فتح القدير » مع « الهداية » (٢٣٨/١ — ٢٤٠) .

الإمام له قراءة » عام ؛ لأن القراءة مصدر مضاف ـ وهو من صيغ العموم ـ وحديث قراءة الفاتحة خاص . فلا معارضة ، ويبنى العام على الخاص ، وصلاة المأموم صلاة حقيقية فتنتفي عند انتفاء القراءة .

والذي نرتضيه ، هو ما ذهب إليه القائلون بالقراءة ، حيث يحمل العام على الخاص في هذه الحالة ، خصوصاً وأن أحاديث صحيحة عدة ، قضت بوجوب فاتحة الكتاب في كل ركعة ، دون تفريق بين إمام ومأموم[1].

وهذه المجموعة من النصوص ، صحيحة تجعل البراءة من عهدة قراءة الفاتحة ، فيما نرى ، صعبة المنال ، ما دام دليل الترك لم يتوفر له ما توفر لتلك الأدلة .

ذلك أن الحديث المحتج به على عدم القراءة حوله كلام من ناحية السند ، وأقوى ما فيه أن يعتبر مرسلاً[2] ، وقد أخذ الحنفية به لأنهم يعملون بالمرسل من الأحاديث .

---

(١) من هذه النصوص ما أخرجه الإمام أحمد وغيره من قوله صلى الله عليه وسلم : « لا تقرأ صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن» وقوله : «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج » وقوله : « لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب فما زاد » . .

(٢) المعروف عند المحدثين: أن (الحديث المرسل) هو: ما رواه التابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قولاً أو فعلاً أو تقريراً، صغيراً كان التابعي كالزهري ويحيى بن سعيد الأنصاري ، أو كبيراً كعبيد الله بن عدي بن الخيار ، وقيس بن أبي حازم ، وسعيد بن المسيب ، والذي اشتهر عند الأصوليين والفقهاء: أن المرسل يشمل المنقطع ، وهو ماسقط منه راو واحد قبل التابعي ، كما يشمل المعضل وهو ما سقط منه اثنان على التوالي . انظر : « اختصار علوم الحديث » للحافظ ابن كثير ، ص : ٣١ ، « نزهة النظر » شرح « نخبة الفكر » لابن حجر العسقلاني ، ص ٢٧ « تدريب الراوي » للسيوطي شرح « تقريب النووي » ، ص : ١١٧ — ١١٨ .

وهكذا يبدو أن عبد العزيز البخاري ، لو سلم له المثال من ناحية الفقه والدراية ؛ فإن قوة الدليل لم تسعفه من ناحية الرواية حين أتى بالحديثين المذكورين ليضرب بهما مثلاً للتعارض في السنة بين الظاهر والنص وتقديم الأقوى منهما . فالحديث الأول - وهو حديث وجوب الفاتحة - يرويه أحمد وأصحاب الكتب الستة ، وتدعمه نصوص صحيحة أخرى .

والحديث الثاني « فقراءة الإمام له قراءة » حوله قيل وقال ، وأقوى ما فيه أنه (مرسل) . وعلى ذلك لايكون للمثال ما يجعله في موطن القوة وسلامة التطبيق . على قبول أن يكون بين النصين حمل للعام على الخاص - كما سبق - .

ثانياً - تعارض المحكم مع النص

ويوردون لتعارض المحكم مع النص قوله تعالى في سورة النساء: (وإنْ خِفْتُمْ

- ولقد ذكر الحديث الذي نحن بصدده ، المجد بن تيمية في « منتقى الأخبار » من رواية عبد الله بن شداد ثم قال : وقد روي مسنداً من طرق كلها ضعاف ، والصحيح : أنه مرسل .

وذكر ابن حجر في « فتح الباري» أنه ضعيف عند الحفاظ ، وأنه قد أعل من قبل الدارقطني وغيره (١٦٤/٢) .

أما الزيلعي في «نصب الراية» (٦/١) فقد أطال الكلام في تخريجه للحديث، وذكر طرقه، وأوضح ما فيها من ضعف أو علة أو إرسال ، وما يمكن أن يقوي بعضه بعضاً من تلك الطرق . وحكى في مقدمة ذلك حكم الدارقطني الذي أشار إليه صاحب الفتح .

وقد نقل الشوكاني في « نيل الأوطار » (٢٢٨/٢) ما قاله الدارقطني وهو : أنه لم يسند الحديث إلى موسى بن أبي عائشة غير أبي حنيفة والحسن بن عمارة ، وهما ضعيفان ، وأن الصواب إرساله إذ قد رواه سفيان الثوري، وشعبة ، وإسرائيل، وسفيان بن عيينة وغيرهم عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد مرسلاً عن النبي صلى الله عليه وسلم .

ألا تُقْسِطُوا في اليتامى فانكِحُوا ما طابَ لكُم من النساء مثْنى وثُلاثَ ورُباعَ ..) مع ما جاء في شأن زوجات الرسول ﷺ من قوله سبحانه : (وَما كان لَكُم أنْ تُؤْذُوا رَسولَ اللهِ وَلا أنْ تَنْكِحُوا أزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أبَداً)[1] .

فالأول وهو قوله تعالى : (فانكِحوا ما طاب لكُم ..) الآية - نص في إباحة أربع زوجات . وذلك يشمل زوجات الرسول ﷺ ، بعد وفاته .

غير أن الثاني وهو قوله سبحانه : (وما كانَ لَكُمْ ..) الآية ، دل على تحريم الزواج بإحداهن بعد وفاته ، والنص على التأبيد جعله محكماً لايحتمل النسخ والتبديل ، فيقدم على النص في العمل بموجبه ، ويحمل النص عليه .

على أن بعض الفضلاء قد جعل الآية تتردد بين النص والظاهر[2] فاعتبر من أمثلة تعارض المحكم مع النص أو الظاهر قوله تعالى : (وأُحِلَّ لَكُمْ ...) الآية ثم أتى بآية الأحزاب للمحكم .

ومعلوم أن العلماء يسوقون قوله تعالى : « وأُحِلَّ لكم ...) الآية ، كما رأينا ، مثالاً للظاهر في حل ما زاد على الأربع من غير المحرمات ، حيث يعارضه قوله سبحانه : (فانْكِحُوا ما طابَ لكم من النساءِ مَثْنى وثلاثَ ورُباع) وهو نص في الاقتصار على أربع زوجات .

---

(١) سورة الأحزاب : ٥٣ .

(٢) انظر « سلم الوصول » لعمر عبد الله (ص/٢٢٣) الطبعة الثانية .

وهكذا تكون الآية الكريمة على رأي أولئك قد استخدمت ظاهراً في مقابلة النص ، ونصاً في مقابلة المحكم .

وإذا كان الأمر كذلك ، فلعل آية التعدد ـ وهي نص ـ في تحديد ما أحله الله من الزوجات الحرائر بأربع : أولى بالتمثيل للتعارض بين المحكم والنص من آية حل ما زاد على الأربع ، في مقابلة آية الأحزاب المحكمة في تحريم الزواج بأي من زوجات الرسول عليه السلام بعد وفاته .

وبذلك نكون قد قدمنا أنموذجاً سليما للتعارض بين النص والمحكم .

فآية التعدد نص في حل الأربع من غير المحرمات ، وآية الأحزاب محكمة في شأن زوجات النبي ﷺ ، فيقدم المحكم على النص ، ويحمل النص عليه .

ثالثاً ـ التعارض بين النص والمفسر

وقد مثّل بعض الأصوليين للتعارض بين النص والمفسّر من السنة ، بروايتين لحديث ورد في شأن وضوء المستحاضة للصلاة [1] .

أما الرواية الأولى : فهي التي جاءت عن عروة عن عائشة قالت : « وجاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى رسول الله ﷺ فقالت : إني أُستحاض فلا أطهر ، أفأدع الصلاة ؟ قال : لا إنما ذلك عِرق وليس بالحيضة ، فاجتنبي الصلاة أيام محيضك ، ثم اغتسلي وتوضئي لكل صلاة

(١) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٥١) ابن ملك على « المنار » (١/٢٥٨) « نور الأنوار » للميهوي (١/١٤٥ ـ ١٤٦) .

وصلي وإن قطر الدم على الحصير »[1] .

وأما الرواية الأخرى – كما يقول – : فقد جاءت بلفظ « توضئي لوقت كل صلاة »[2] .

فالحديث في الرواية الأولى ، يدل على وجوب الوضوء على المستحاضة لكل صلاة ، فلا يصح لها أن تصلي بوضوء واحد أكثر من فريضة واحدة ، ولو في وقت واحد ، أداء كانت تلك الصلاة أو قضاء ، غير أن لها أن تصلي النافلة .

وقد ذهب إلى ذلك الشافعي ، وحكي عن عروة بن الزبير ، وسفيان الثوري ، وأحمد ، وأبي ثور .

ويدل الحديث في الرواية الثانية ، على وجوب الوضوء على المستحاضة ، لوقت كل صلاة ، لا لكل صلاة .

وعلى ذلك ، يصح لها أن تصلي بوضوء واحد ، ما شاءت من الفرائض ، والنوافل ما دام وقت الصلاة باقياً .

وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر[3] .

---

(١) رواه أحمد والبخاري ومسلم وابن ماجه وأخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان « نيل الأوطار » (١/٢٩٩) . وقد ذكره الطحاوي في « شرح معاني الآثار » (١/٦٢) وابن حزم في « المحلى » (١/٢٥٣) .

(٢) ذكره صاحب « الهداية » وانظر : « فتح القدير » (١/١٢٥) غير أن الزيلعي في « نصب الراية » (١/٢٠٤) قال : غريب جداً ، وقد ذكر بعضهم أن الإمام أبا حنيفة رواه .

(٣) « شرح معاني الآثار » للطحاوي (١/٦٤) « المبسوط » للسرخسي (٢/١٧) .

فالمثبتون للمثال يعتبرون الروايتين من باب (النص) في الأولى ، و (المفسّر) في الثانية .

فقوله : « توضئي لكل صلاة » (نص) يحتمل التأويل ، وهو أن يكون المراد من قوله : « لكل صلاة » وقت كل صلاة ؛ لأن اللام تستعار للوقت . يقال : آتيك لصلاة الظهر أي وقتها .

أما قوله : « لوقت كل صلاة » فهو (مفسر) لا يحتمل التأويل ، لكون لفظ الوقت فيه صريحاً ، فيقدم المفسّر على النص ، فيكون واجب المستحاضة الوضوء عند الوقت ، لا عند الصلاة ، وإن كان في تأويل (لكل صلاة) ب (وقت كل صلاة) جنوح عن الحقيقة إلى المجاز بلا دليل على هذا المجاز[1] .

والوضوء للوقت : هو ما ذهبت إليه الحنفية – كما قدمنا – وهو أيضاً مذهب العترة[2] ؛ فكان المقرر عند هؤلاء جميعاً ، أن المستحاضة إنما يجب عليها الوضوء إذا دخل وقت الصلاة ، وليس الواجب الوضوء لكل صلاة .

ومن هنا ، كان لها أن تصلي بالوضوء الواحد ما شاءت من الفرائض والنوافل ، ما دام الوقت باقياً ، وينتهي حكم الوضوء بانتهاء الوقت .

أما على القول الأول : فعند كل صلاة يجب عليها الوضوء ، فلا تصلي بالوضوء الواحد أكثر من فريضة ، ولكن لها أن تصلي النافلة ، كما مر .

وقد فرق العلماء بين الفريضة والنافلة ؛ لأن النوافل تكثر ؛ فلو ألزمت بالوضوء لكل نافلة لشق ذلك عليها[3] .

---

(١) انظر « نيل الأوطار » للشوكاني « شرح منتقى الأخبار » (١/٢٩٨) .

(٢) « نيل الأوطار » (١/٢٩٨) .

(٣) راجع « المهذب » للشيرازي (١/٤٦) .

وفي نظرنا : أن التمثيل للتعارض بين النص والمفسر ، وتقديم الأقوى ، بهاتين الروايتين ، قد ينطبق من الناحية النظرية على مارسمه العلماء من تعريف هذين القسمين من أقسام (واضح الدلالة) عند الحنفية .

ولكن لا بد من ملاحظة أمرين اثنين :

أولهما - أن الروايتين ليستا على صعيد واحد من حيث الصحة ، وصلاحية الاحتجاج ؛ فالنص في الرواية الأولى حديث حكم عليه العلماء بالصحة ، وأخرجته كتب الصحيح ، أما النص الثاني المشتمل على ذكر (الوقت) : فأقل ما فيه أنه حديث فيه مقال ، حتى قال عنه الزيلعي الحنفي صاحب « نصب الراية » : (غريب جداً) .

الأمر الثاني - أن المتقدمين من رجال المذهب يرون - فيما يبدو - أن ذهاب الامام أبي حنيفة ، ومن ذكرنا من أصحابه رحمهم الله إلى الوضوء عند كل وقت صلاة ، لم يكن لرواية فيها ذكر الوقت ، وإنما كان لبعض المعاني التي تقوم على النظر . ونحن نثبت هنا رأي أبي جعفر الطحاوي ، أحد كبار أئمة المذهب المتقدمين [1] .

فلقد قرر أن مذهب الحنفية في هذه المسألة ، قوي من جهة النظر

---

(١) هو أحمد بن سلمة الأزدي المصري، وأبو جعفر الطحاوي ، من كبار الفقهاء ، انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر . ولد ونشأ في (طحا) بفتح الطاء والحاء المهملتين: قرية في صعيد مصر . وقد صحب خاله المزني الفقيه الشافعي صاحب « المختصر » وتفقه عليه ثم تحول إلى مذهب الحنفية. ولد أبو جعفر سنة ٢٢٩ هـ وتوفي سنة ٣٢١ هـ . له تصانيف عدة من أهمها: « شرح معاني الآثار » و « مشكل الآثار » و « اختلاف الفقهاء » و « كتاب الشفعة » و « بيان السنة » (رسالة) . مقدمة شرح معاني الأثار (١/٢-٥) الأعلام للزركلي (١٩٨/١) .

دون أن يعرض لما عرض له علماء الأصول فيما بعد ، من إثبات رواية اعتمدوا عليها فيما ذهبوا إليه .

وقد كشف أبو جعفر عن قوة المذهب التي اشار إليها وأقام ذلك على عدة دعائم :

منها — أن القائلين بوجوب الوضوء لكل صلاة ، أجمعوا أنها إذا توضأت في وقت صلاة فلم تصلّ حتى خرج الوقت ، فأرادت أن تصلي بذلك الوضوء ، أنه ليس لها ذلك ، حتى تتوضأ وضوءاً جديداً .

كذلك ، لو توضأت في وقت صلاة ، فصلّت ، ثم أرادت أن تتطوع بذلك الوضوء كان ذلك لها ما دامت في الوقت .

فدل ذلك أن الذي ينقض تطهرها ، هو خروج الوقت ، وأن وضوءها يوجبه الوقت لا الصلاة .

والمعلوم أن المستحاضة ، لو فاتتها صلوات ، فأرادت أن تقضيهن ، كان لها أن تجمعهن في وقت صلاة واحدة ، بوضوء واحد .

فلو كان الوضوء يجب عليها لكل صلاة ، لكان يجب أن تتوضأ لكل صلاة من الصلوات الفائتات . فلما كانت تصليهن جميعاً بوضوء واحد ، ثبت بذلك ، أن الوضوء الذي يجب عليها ، هو لغير الصلاة وهو الوقت .

قال أبو جعفر :

(وحجة أخرى ـ أنا قد رأينا الطهارة تنتقض بأحداث ، منها الغائط ، والبول ، وطهارات تنتقض بخروج أوقات ، وهي الطهارة بالمسح على الخفين ينقضها خروج وقت المسافر ، وخروج وقت المقيم . وهذه الطهارات المتفق عليها ، لم نجد فيما ينقضها صلاة ، إنما ينقضها حدث ، أو خروج وقت .

وقد ثبت أن طهارة المستحاضة ، طهارة ينقضها الحدث ، وغير الحدث .

فقال قوم : هذا الذي هو غير الحدث ، هو خروج الوقت .

وقال آخرون : هو فراغ من صلاة ، ولم نجد الفراغ من الصلاة حدثاً فهو شيء غير ذلك ، وقد وجدنا خروج الوقت حدثاً في غيره .

فأولى الأشياء : أن نرجع في هذا الحدث المختلف فيه ، فنجعله كالحدث الذي قد أجمع عليه ، ووجد له أصل ، ولا نجعله كما لم يجمع عليه ، ولم نجد له أصلاً . فثبت بذلك قول من ذهب إلى أنها تتوضأ لكل وقت صلاة)[1] .

موقف الميهوي[2] :

وبعد : فلقد جاء الميهوي رحمه الله من متأخري الحنفية ، على القاعدة في تقديم المفسر على النص ، وعملاً بذلك ، اعتمد القول بالوضوء لكل وقت صلاة ، ثم اعتبر أن مخالفة الشافعي في المسألة ، مردها عدم الانتباه إلى تقديم المفسر على النص ، فقال : (والشافعي رحمه الله لم يتنبّه لهذا فعمل بالحديث الأول)[3] .

هذا ما قاله الميهوي الذي أراد من الإمام الشافعي ، أن يعلم برواية يمكن أن توجد فيما بعد ، ولم يقدم المفسّر على النص ، فيوجب على

---

(١) راجع « شرح معاني الآثار » للطحاوي (٤٦/١) وانظر « نصب الراية » للزيلعي (٢٠٤/١) .

(٢) هو أحمد بن أبي سعيد ، المعروف بملاجيون ، من مصنفاته « نور الأنوار » « شرح المنار » للنسفي توفي رحمه الله سنة ١١٣٠ هـ .

(٣) راجع « نور الأنوار » للميهوي (١٤٥/١ — ١٤٦) .

المستحاضة أن تتوضأ لكل وقت صلاة ، ولكن التوفيق أخطأ محمد بن إدريس !! فلم ينتبه لهذا ، وعمل بالحديث الأول .

وإني لأحسب أن ما ذكرناه عن حال رواية (الوقت) ، وما حكاه الزيلعي الحنفي في «نصب الراية» من أن الحديث بهذه الرواية غريب جداً [1] . ثم ما قرره أبو جعفر الطحاوي من أن قوة المذهب جاءت من ناحية النظر [2] .

كل ذلك إلى جانب قوة الرواية الأولى ، كاف في بيان ضعف ماذهب إليه الميهوي رحمه الله .

وفي منطق الحفاظ على الأسس السليمة للاستنباط ، لانستطيع أن نغفل الأهمية البالغة لقيمة النص الذي يراد استنباط الحكم منه ، حتى أمر النظر الذي أخذه أبو جعفر رحمه الله بعين الاعتبـــار إنما يحسب حسابه حين لايكون بين يدينا نص صحيح في الموضوع . أما إذا توافر النص الصحيح فهو المقدم على نص لايدانيه صحة ، وهو المقدم على النظر أيضاً .

رابعاً ــ تعارض المفسّر مع المحكم :

ومن تعارض المفسّر مع المحكم قوله تعالى في شأن الشهادة والشهود : (وأشهِدوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنكُم) [3] . مع قوله تعالى في شأن المحدودين حد القذف : (ولا تَقبَلوا لَهُم شَهادةً أبَداً) [4] .

---

(١) انظر ماسبق(ص١٨٨) الحاشية ذات الرقم (٢) .

(٢) انظر ماسبق ص : ١٩٠ .

(٣) سورة الطلاق : ٢ .

(٤) قال الله تعالى: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا من بعدذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم) . سورة النور : الآيتان ٤ ، ٥ .

فالنص الأول : مفسّر في قبول شهادة العدول ، فلا يحتمل قبول شهادة غيرهم ؛ لأن الإشهاد إنما يكون للقبول عند الاداء . وإذا كان الأمر كذلك ، فهو يقتضي بعمومه قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب ؛ لأنه يصدق عليه أنه عدل بعد التوبة .

والنص الثاني : محكم لوجود التأبيد فيه صريحاً ، فيقتضي عدم قبول شهادة المحدود بالقذف وإن تاب . فيترجح النص الثاني — وهو المحكم القاضي بعدم القبول — على النص الأول ، وهو المفسّر القاضي بالقبول ؛ فلا تقبل شهادة من أقيم عليه حد القذف ، ولو كان عدلاً وقت الشهادة ؛ بأن تاب بعد إقامة الحد عليه .

ما يرد على هذا المثال ورأينا في ذلك :

هذا : وقد يرد على التمثيل بالآيتين المذكورتين . أنه إذا كانت الآية الثانية محكمة لما فيها من التأبيد ، فإن الآية الأولى ليست من المفسّر .

أ ـ ذلك لأن المفسّر ـ كما سبق ـ لايحتمل إلا النسخ . وقوله تعالى : (وَأَشْهِدوا ذَوَيْ عَدْلٍ) يحتمل الايجاب والندب بالاشتراك اللفظي أو المعنوي ، أو بالحقيقة والمجاز ، ويتناول بإطلاقه الأعمى والعبد ، مع أن الاجماع منعقد على أنهما ليسا بمرادين .

ب ـ كما أنه من غير المسلّم به أن الإشهاد إنما يكون للقبول ؛ لجواز أن يكون للتحمل ؛ فإن شهادة العميان وابني العاقدين ، والمحدودين في قذفٍ ، صحيحة ، حتى ان النكاح ينعقد بشهادتهم ، وإن لم تقبل شهادتهم .

ويمكن الجواب عن ذلك : بأن المفسّر في الآية ليس (وَأَشْهِدوا) ولكنه (ذَوَيْ عَدْلٍ) .

وأن احتمال المجاز والاشتراك في (أشهدوا) واحتمال التخصيص في ضمير المخاطبين من قوله تعالى : (منكم) لاينافيان كون (ذوي عدل) مفسراً لاختلاف المحل . والعدالة لاتحتمل غير القبول ، لأنها لم تقصد إلا للقبول ، فهي لاتحتمل الأداء ، وإن احتمله الإشهاد .

وقد ذكر صاحب المرآة[1] هذا الجواب ، ولم يعطه القدرة على دفع الإيراد المذكور[2] .

أما الرهاوي في حاشيته على شرح ابن ملك للمنار : فقد خرج من الاعتراض ، بأن النظر على المثال ليس بقوي ، وقرر أن إيراد المثال ليس من اللوازم ، لأن الأصل يتمهد بالدليل لا بالمثال ، وإيراد المثال للتوضيح والتقريب[3] .

وما ذكره الرهاوي مقبول عندنا إلى حد بعيد ، ويمكن أن يضاف إليه أن الأحكام نسبية ، وتعريفات هذه الأقسام من الواضح ، ليس ضرورياً أن تبلغ من الدقة ما يمنع عدم التداخل بينها ، ولو من وجه ،

---

(١) هو محمد بن فراموز بن علي ، المعروف بملا — أو منلا أو المولى — خسرو من كبار علماء الحنفية في الفقه والأصول . رومي الأصل . أسلم أبوه ، ونشأ هو مسلماً ، فتبحر في علوم المعقول والمنقول ، وولي قضاء القسطنطينية وتوفي بها . من كتبه « درر الحكام في شرح غرر الأحكام » و « مرقاة الوصول في علم الأصول » وشرحها « مرآة الأصول » و « حاشية على المطول » و « حاشية على التلويح » و « حاشية على أنوار التنزيل » توفي سنة ٨٨٥ هـ .

(٢) راجع « المرآة » بشرح « المرقاة » مع « حاشية الإزميري » (٤٠٥/١ — ٤٠٦) .

(٣) راجع حاشية الرهاوي (٣٥٨/١) .

وفي هذا مايهون من أمر عدم انطباق المثال على التعريف من كل الوجوه .

هذا : وحول قبول شهادة القاذف إذا تاب ، كلام يُرى في مظانه من كتب الفقه ، كما يرى في كتب الأصول عند مبحث الاستثناء إذا تعقب جملًا ، هل يعود إليها جميعاً ، أم إلى الأقرب منها[1] .

من تعارض الأقسام في بعض مسائل الفقه :

لقد أورد العلماء نماذج من التعارض بين أقسام الواضح في بعض مسائل الفقه عند التطبيق ، ولعل في ذكرها بعد ما تقدم من نماذج النصوص ، زيادة في الايضاح لتلك القواعد التي كان لها الأثر البيّن في استنباط الأحكام ، وضبط الفروع .

وهذا شمس الأئمة السرخي يطالعنا في كتابه «أصول السرخسي» بعدد من تلك المسائل يقرر أنها من أمثلة التعارض التي يظهر فيها أثر التفاوت بين تلك الأقسام ، بحيث يترجح الأقوى على الأضعف .

قال رحمه الله : (وأمثاله - يعني التعارض - من مسائل الفقه : ما قال علماؤنا رحمهم الله : فيمن تزوج امرأة شهراً ، فإنه يكون ذلك متعة لا نكاحاً ، لأن قوله : (تزوجت) نص في النكاح ، ولكن احتمال المتعة قائم فيه ، وقوله : (شهراً) مفسّر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح ؛ فإن النكاح لايحتمل التوقيت بحال ، فإذا اجتمعا في الكلام رجّحنا المفسّر ، فكان متعة لا نكاحاً .

---

(١) انظر على سبيل المثال : « البرهان » لإمام الحرمين (لوحه ١٠١ — ١٠٣) مخطوطة دار الكتب المصرية نسخة مصورة . « تخريج الفروع على الأصول » الزنجاني (ص ٢٠٤ — ٢٠٩) بتحقيق المؤلف .

وقال في الجامع : إذا قال الرجل لآخر : لي عليك ألف درهم ، فقال : الحق ، أو الصدق ، أو اليقين ، كان إقراراً .

ولو قال : البر ، أو الصلاح ، لايكون إقراراً .

فإن قال : البر الحق ، أو البر الصدق ، أو البر اليقين ، كان إقراراً .

ولو قال : الصلاح الحق ، أو الصلاح الصدق ، أو الصلاح اليقين ، يكون رداً لكلامه ولا يكون إقراراً ؛ لأن الحق والصدق واليقين صفة للخبر ظاهراً ؛ فإذا ذكره في موضع الجواب ، كان محمولاً على الخبر الذي هو تصديق باعتبار الظاهر ، مع احتمال فيه ، وهو إرادة ابتداء الكلام ، أي : الصدق أولى بك أو الحق أو اليقين أولى بالاشتغال من دعوى الباطل .

فأما البر : فهو اسم لجميع أنواع الاحسان ، لايختص بالخبر ؛ فهو وإن ذكر في موضع الجواب ، يكون بمنزلة المجمل ، لايفهم منه الجواب عند الانفراد ، فإن قرن ما به يكون ظاهره الجواب وذلك الصدق ، أو الحق ، أو اليقين ، حمل ذلك المجمل على هذا البيان الظاهر ، فيكون إقراراً .

فأما الصلاح : فليس فيه احتمال الخبر ، بل هو محكم في أنه ابتداء كلام لا جواب ، فيحمل ما يقرن به من الظاهر على هذا المحكم ، ويجعل ذلك رداً لكلامه ، وابتداء أمر له باتباع الصلاح وترك دعوى الباطل[1] .

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (١٦٦/١) . هذا: والمجمل عند الحنفية — كما سيأتي — هو اللفظ الذي خفي من ذاته خفاء جعله لايدرك إلا ببيان من المجمل نفسه .

المبحث الثاني

الواضح عند المتكلمين

الظاهر والنص

ونعرض فيما يلي لمذهب الشافعي ، ثم لمذهب المتكلمين من بعده .

المطلب الأول

مذهب الإمام الشافعي

المعروف عن الإمام الشافعي من كتبه ، أنه لم يضع حدوداً بين الظاهر والنص : وهما في تعبيره اسمان لمسمى واحد ، فالنص يطلق على الظاهر ، والظاهر يطلق على النص .

وقد ذكر العلماء ذلك عنه ، وأوضحوه ، حين تكلموا عن الواضح من الألفاظ ، في معرض بيان منهجهم في تفسير النصوص .

قال أبو الحسين البصري [1] في المعتمد : (وأما النص : فقد حدّه الشافعي

---

(١) هو محمد بن علي الطيب أحد أئمة المعتزلة الاعلام،له عدد من المؤلفات في أصول الدين ، وأصول الفقه منها : « المعتمد » الذي شرح فيه كتاب « العمد » للقاضي عبد الجبار ، والذي أخذ فخر الدين الرازي منه كتابه« المحصول » توفي أبو الحسين في بغداد سنة ٤٣٦ هـ « وفيات الأعيان » (٤٠١/٣) .

بأنه خطاب يعلم ما أريد به من الحكم ، سواء كان مستقلاً بنفسه ، أو علم المراد به بغيره ، وكان يسمي المجمل نصاً[1]) .

وقال الكيا الطبري[2] : (نص الشافعي على أن النص كل خطاب علم ما أريد به من الحكم) . قال : (وهذا يلائم الاشتقاق لأنه إذا كان كذلك كان قد أظهر المراد به وكشف عنه . ثم على هذا ينقسم النص إلى : ما يحتمل ، وإلى ما لا يحتمل) .

وذكر الغزالي في « المستصفى » و« المنخول » مثل ذلك[3] . كما ذكر قريباً منه السبكي[4] في « الابهاج »[5] .

---

(١) انظر : ج ١ ص ٣١٩ بتحقيق محمد حميدالله وانظر « البحر المحيط » للزركشي .

(٢) هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري الملقب بعماد الدين والمعروف بالكيا الهراسي ، والكيافي الأعجمية : الكبير المقدم بين الناس ، تفقه على إمام الحرمين ، وكان من كبار أئمة الشافعية في الأصول والفقه والتفسير . ودرس بالمدرسة النظامية ، وله عدد من المصنفات منها : « التلويح » في أصول الفقه « أحكام القرآن » مخطوط . والمؤلف في الطريق إلى نشر هذا المخطوط وربما ظهر الجزء الأول قريباً إن شاء الله . توفي أبو الحسن سنة ٥٠٤ هـ .

(٣) راجع « المستصفى » للغزالي (١/٣٨٤) .

(٤) هو عبد الوهاب بن علي ، تاج الدين السبكي الملقب بقاضي القضاة وهو من كبار علماء الشافعية ، كان فقيهاً أصولياً مؤرخاً ، وكان على جانب عظيم من القدرة على احتمال الأذى والصبر في سبيل الحق ، وقد انتهت إليه رياسة القضاء بالشام ، ودرّس في كثير من مدارس مصر والشام . من مصنفاته في الأصول : « جمع الجوامع » و « شرح مختصر ابن الحاجب » و « الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي » وقد بدأ أبوه تقي الدين السبكي هذا الشرح حتى وصل إلى قول البيضاوي : (الواجب أن تناول كل واحد فرض عين) ، و « الترشيح » في اختيارات والده ، ومن مصنفاته أيضاً « طبقات الشافعية الكبرى » والوسطى ، والصغرى . توفي رحمه الله سنة ٧٧١ هـ .

(٥) (١/٣٥٩) فما بعدها شرح منهاج البيضاوي .

وفي كتب الشافعي – كما قدمنا – دليل على ما قاله هؤلاء العلماء .

ففي باب (كيف البيان) من « الرسالة » .

قال الشافعي : – (والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول ، متشعبة الفروع .

فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة : أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه ، متقاربة الاستواء عنده ، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض ، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب .

قال الشافعي : فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبّدهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه – من وجوه .

فمنها : ما أبانه لخلقه نصاً . مثل جمل فرائضه ، في أن عليهم صلاة ، وزكاة وحجاً وصوماً ، وأنه حرم الفواحش : ما ظهر منها وما بطن ، ونصّ الزنا ، والخمر وأكل الميتة ، والدم ، ولحم الخنزير ، وبيّن لهم كيف فرض الوضوء ، مع غير ذلك مما بيّن نصاً .

ومنه : ما أحكم فرضه بكتابه : وبيّن كيف هو على لسان نبيه ، مثل عدد الصلوات ، والزكاة ، ووقتها ، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه .

ومنه : ماسنّ رسول الله ﷺ مما ليس فيه نص حكم . وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ﷺ ، والانتهاء إلى حكمه . فمن قبل عن

رسول الله ﷺ ، فبفرض الله قبل)[1] .

وهكذا أطلق الإمام الشافعي ، على مايحتمل ، وما لايحتمل أنه نص .

وفي مكان آخر يقابل النص بالمجمل فيقول :

(وسنن رسول الله مع كتاب الله وجهان . أحدهما : نص كتاب فاتّبعه رسول الله كما أنزل الله . والآخر : جملة بيّن رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة ، وأوضح كيف فرضها عاماً ، أو خاصاً ، وكيف أراد أنْ يأتي به العباد ، وكلاهما اتّبع فيه كتاب الله)[2] .

وممن تبنى تعريف الشافعي للنص ، وعدم التفريق بينه وبين الظاهر . القاضي أبو بكر الباقلاني[3] .

ويبدو أن الإمام الشافعي رضي الله عنه ، قد راعى المعنى اللغوي حين لم يفرق بين النص والظاهر ، وقال إمام الحرمين في البرهان :

(أما الشافعي فإنه يسمي الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه ، وكذلك القاضي ، وهو صحيح في وضع اللغة ؛ فإن النص معناه الظهور)[4] .

وقال المازري[5] : (أشار الشافعي والقاضي أبو بكر إلى أن النص

---

(١) « الرسالة » (ص ٢١ — ٢٢) بتعليق المرحوم الشيخ أحمد شاكر .

(٢) « الرسالة » (ص : ٩١) .

(٣) هو محمد الطيب من أفاضل علماء المالكية وأئمة الاشعريين ، من مصنفاته «الإبانة» شرح « اللمع » في أصول الدين ، « إعجاز القرآن » ومنها : « التمهيد » و« المقنع » في أصول الفقه وله «كشف الأسرار وهتك الأستار» في الرد على الباطنية توفي سنة ٤٠٣هـ.

(٤) انظر : « البرهان » مخطوطة دار الكتب المصرية نسخة مصورة .

(٥) هو محمد بن علي بن عمر التميمي المازري ، أبو عبد الله . من مؤلفاته « إيضاح المحصول في الأصول » ، توفي سنة ٥٣٦ هـ .

يسمى ظاهراً ، وليس ببعيد ؛ لأن النص في أصل اللغة الظهور)[1] .

وقال ابن برهان[2] : (ولعل الشافعي إنما سمى الظاهر نصاً ، لأنه لمح فيه المعنى اللغوي)[3] .

●●●●●●●●

---

(١) راجع « البحر المحيط » للزركشي (الظاهر والنص) .

(٢) هو أحمد بن علي بن الوكيل كان حنبلياً وانتقل إلى مذهب الشافعي له عدد من المصنفات في أصول الفقه توفي سنة ٥٢٠ هـ .

(٣) انظر « البحر المحيط » للزركشي .وراجع « المعتمد » (٣١٧/١) .

المطلب الثاني

النص والظاهر بعد الشافعي

ولم يلتزم المتكلمون بعد الشافعي ، نظرة الإمام إلى الظاهر ، والنص ، واعتبارهما اسمين لمسمّىً واحد ، بل درج أكثرهم ، على وضع حد يفصل بينهما : هو قبول الاحتمال أو عدمه . وعلى هذا : فالنص : ما لا يقبل الاحتمال . والظاهر : مايقبل الاحتمال .

فكل ما كانت دلالته على معناه بدرجة من القطع ، لا يقبل الاحتمال فهو النص ، وإلا ، فهو الظاهر . وبيان ذلك فيما يلي :

النص

نقل صاحب « المعتمد » والزركشي[1] ، عن القاضي عبد الجبار[2] . أن النص خطاب يمكن أن يعرف به المراد ؛ وأن له شروطاً ثلاثة :

الأول – أن يكون لفظاً (كلاماً) كما عبّر أبو الحسين .

---

(٣) هو محمد بن بهادر الملقب ببدر الدين ، من أعلام الشافعية في علوم القرآن والأصول والفقه والحديث من مصنفاته : « البرهان في علوم القرآن » و « البحر المحيط » في أصول الفقه « لقطة العجلان » في المنطق والأصول « القواعد » في الفقه . توفي رحمه الله سنة ٧٩٤ هـ .

(٣) هو قاضي القضاة المشهور أبو الحسن عبد الجبار . من كبار شوخ المعتزلة ، ـــ

الثاني ـ أن لايتناول إلا ماهو نص فيه ، فإن كان نصاً في عين واحدة وجب أن لا يتناول سواها وإن كان نصاً في أشياء كثيرة وجب أن لا يتناول ماسواها.

الثالث ـ أن تكون إفادته لما يفيد ، ظاهرة غير مجملة [1] .

وهكذا يظهر من كلام القاضي ، تقرير عدم الاحتمال في النص ، وبدا ذلك في الشرطين المذكورين إلى جانب كونه لفظاً .

أما أبو إسحاق الشيرازي [2] فقد عرفه في « كتابه اللمع » بقوله : (النص لفظ دل على الحكم على وجه لا احتمال فيه [3] .

مسلك الجويني :

هذا : وكان إمام الحرمين [4] صاحب « البرهان » واحداً من هؤلاء الذين سلكوا هذا المسلك : ففرقوا بين الظاهر والنص .

ـــ وهو المراد حين يطلق (القاضي) ويكون الحديث عنهم . من مصنفاته « المغني » و « تثبيت دلائل النبوة » و « شرح الأصول الخمسة » و « تنزيه القرآن عن المطاعن » في أصول الدين و « طبقات المعتزلة » وله أيضاً « العمد » في أصول الفقه الذي شرحه تلميذه أبو الحسين البصري في كتابه « المعتمد » توفي القاضي سنة ٤١٥ هـ .

(١) راجع «المعتمد (٣١٩/١) لأبي الحسين البصري البحر المحيط» للزركشي .

(٢) هو : إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروز ابادي ، من كبار علماء الشافعيه ، ومدرسي النظامية . له العديد من المصنفات ، منها « المهذب » و « التنبيه » و « اللمع » ، توفي في بغداد سنة ٤٧٢ هـ . وانظر « تهذيب الأسماء واللغات »(٣٢/٢).

(٣) ص : ٢٦ — ٢٧ .

(٤) هو : عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ويكنى أبا المعالي ،وعرف بإمام الحرمين .اشتهر بعلمه وورعه وتصنيفه.من تصانيفه : «نهاية المطلب في الفقه » و« البرهان» في أصول الفقه و«الشامل»في أصول الدين .توفي بالكرخ من ضواحي بغداد سنة٤٧٧هـ .

وقد رد على بعض المتكلمين الذين اعترضوا على ذكر كلمة (لفظ) في التعريف عنـــد محاولة تحقيق النص ، حيث قـالوا : إن الفحوى تقع نصاً وإن لم يكن معناها مصرحاً به لفظاً .

واعتبر إمام الحرمين هذا الاعتراض ساقطاً : لأن الفحوى لا استقلال لها فهي من المفهوم [1] . وقد استشهد الجويني بآية النهي عن التأفف معتبراً أن النهي عن الضرب العنيف من النص ؛ لأنه أولى بالنهي من التأفف . فإذا كان الله تعالى قد نهى عن قول : « أف » دفعاً للأذى عن الوالدين ؛ فإن هذه العلة أكثر توفراً في الضرب العنيف . انظر إليه يقول في البرهان :

(ففي سياق الأمر بالبر والنهي عن العقوق ، والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين قال الله تعالى : « ولا تقل لهما أف » فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيداً تحريم الضرب العنيف نصّاً ، وهو متلقى من نظم مخصوص ، فالفحوى إذن آيلة إلى معنى الألفاظ) [2] .

مسلك الغزالي :

أما حجة الإسلام الغزالي : فقد جاءنا – إلى جانب المسلكين السابقين في تعريف النص – بمسلك ثالث ، فوجدناه يعرف النص بأنه : (ما لايتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل) . وقد ذكر ذلك مفصلاً في «المستصفى» ، حين بيّن أن النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه .

---

(١) مفهوم الموافقة هو : دلالة اللفظ على حكم في المسكوت أولى أو مساو لحكم المنطوق وذلك لاشتراكها في عـــلة تدرك بمجرد معرفة اللغة . وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث الدلالات .

(٢) «البرهان» مخطوطة دار الكتب المصرية . نسخة مصورة (١/لوحة ١١٠).

الأول ـ ما أطلقه الشافعي رحمه الله ؛ فإنه سمى الظاهر نصاً ، وهو منطبق على اللغة [1] .

الثاني ـ وهو الأشهر ـ : ما لايتطرق إليه احتمال أصلًا ، لا على قرب ولا على بُعد ؛ كالخمسة مثلًا فإنه نص في معناه لايحتمل الستة ولا الأربعة ، وكذلك لفظة الفرس ، لاتحتمل البعير أو غيره .

الثالث ـ التعبير بالنص ، عما يتطرق إليه احتمال مقبول ناشيء عن دليل . أما الاحتمال الذي لايعضده دليل : فلا يخرج (اللفظ) عن كونه نصاً [2] .

وقد مال الغزالي إلى الاطلاق الثاني ؛ معللًا ذلك بأن هذا الإطلاق ، أوجه وأشهر ، وعن الاشتباه بالظاهر أبعد .

ومن هنا جاء في « المنخول » ـ كما نقل الزركشي ـ قوله : (والمختار عندنا أن النص لايتطرق اليه تأويل) [3] .

وهذا لايتنافى عنده مع صحة إطلاق النص على الظاهر ، على ما ذهب إليه الإمام الشافعي والقاضي ، فذلك في نظر الغزالي صحيح لغة وشرعاً ؛ لأنه ظاهر اللفظ .

وهكذا نرى أن اختيار الغزالي للقول الثاني في النص ، لم يكن لعدم جواز إطلاق النص على الظاهر ، وإنما كان لشهرة هذا القول أولاً ، ثم لما يترتب على هذا الإطلاق من عدم التباس واحد من الظاهر والنص بالآخر ثانياً .

---

(١) قال الغزالي هناك : (معنى هذا حده حد الظاهر وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص) « المستصفى » (١/٣٨٥) .

(٢) انظر « المستصفى » (١/٣٨٤ ـ ٣٨٦) .

(٣) راجع « البحر المحيط » للزركشي مخطوطة دار الكتب المصرية .

ومن أمثلة النص في الكتاب : قوله تعالى : (وَلاَ تَقْرَبوا الزِّنى)[1] .

وقوله سبحانه : (ولا تقتُلوا النَّفْسَ التي حرَّم اللهُ إلا بالحقّ)[2] .

ومن أمثلته في السنة : قوله عليه السلام : « في خمس ذود شاة »[3] وغير ذلك من الألفاظ الصريحة في الأحكام .

مسلك المتكلمين بعد الغزالي :

هذا : ويبدو للباحث أن الإطلاق الثاني في تعريف النص ، كان وجهة أكثر المتكلمين من علماء الأصول في القرن السادس فما بعده ، فتراهم يوردون الأقوال ، وينقلون ما قاله الغزالي وأمثاله في الإطلاقات الثلاثة ، ثم يرجحون ما ذهب إليه ، من أن النص ما لايقبل الاحتمال أصلاً . ونعرض فيما يلي لبعض النماذج :

أ ــ فابن قدامة المقدسي من الحنابلة[4] ــ يعرف النص بقوله : (هو

---

(١) سورة الإسراء : ٣٢ .

(٢) سورة الأنعام : ١٥١ .

(٣) هو من حديث الصدقة في كتاب أبي بكر الذي رواه أنس رضي الله عنه . وقد أخرجه أحمد والبخاري والنسائي وأبو داود وقطعه البخاري - كما يقول المجد عبدالسلام ابن تيمية في «منتقى الأخبار» في عشرة مواضع . ورواه الدارقطني كذلك . وقال الشوكاني: أخرجه أيضاً الشافعي والبيهقي والحاكم . وقال ابن حزم : هذا كتاب في نهاية الصحة عمل به الصديق بحضرة العلماء ولم يخالفه أحد وصححه ابن حبان وغيره : « نيل الأوطار » (٤/١٣٤) .

(٤) هو موفق الدين بن أحمد بن محمد بن مقدام كان حجـة في المذهب الحنبلي ، ومن كتبه : « المغني » و « المقنع » في الفقه وله في أصول الفقه « روضة الناظر وجنة المناظر » وقد كتبه على طريقة المتكلمين . وتولى شرح هذا الكتاب الشيخ عبد القادر بدران الشامي الدوماني من رجال القرن الرابع عشر الهجري بكتاب سماه « نزهة الخاطر العاطر » توفي ابن قدامة بدمشق سنة ٦٢٠ هـ .

ما يفيد بنفسه من غير احتمال) ويمثل له بقوله تعالى: (تلك عشرةٌ كاملةٌ) [١] .

ويلاحظ أن ابن قدامة بعد أن قدّم هذا القول ، أتى بتعريف آخر ، فقال رحمه الله : (وقيل : هو الصريح بمعناه) . ثم قرر ابن قدامة أن اسم النص قد يطلق على الظاهر ، ولا مانع منه ، فإن النص في اللغة بمعنى الظهور . واستشهد لذلك بقول امرىء القيس :

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هي نصّتـــه ولا بمعطل

والذي اختاره فيما بعد : أن الأقرب تحديد النص بما ذكر أولاً ؛ دفعاً للترادف والاشتراك .

ولا يهمل ابن قدامة ذكر المسلك الثالث ، الذي حمله إلينا الغزالي بأن النص قد يطلق على ما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل [٢] .

ب ـ أما عضد الدين الإيجي [٣] : فقد فهم من كلام ابن الحاجب المالكي [٤] الذي حكاه في مختصر المنتهى : أن النص ما دل دلالة قطعية [٥] .

---

(١) سورة البقرة : ١٩٦ .

(٢) راجع « روضة الناظر » لابن قدامة المقدسي مع شرحه لعبد القادر بدران (٢/٢٧-٢٨) .

(٣) هو عبد الرحمن بن أحمد من (إيج) بلدة من اعمال شيراز بفارس ، وهو من كبار الشافعيه . من مصنفاته « شرح مختصر ابن الحاجب » في أصول الفقه و«المواقف» في أصول الدين . توفي رحمه الله سنة ٥٧٥٦ .

(٤) هو عثمان بن عمر من كبار علماء المالكية ، أخذ عنه كثير من العلمـــاء كالقرافي وابن المنير وغيرهما ، من مصنفاته « منتهى السول والامل في علمي الاصول والجدل » الذي اختصره بكتابه (مختصر منتهى السول والامل » ومنها «شرح المفصل للزمخشري) في اللغة . توفي رحمه الله سنة ٦٤٦ هـ .

(٥) انظر شرح العضد مع «مختصر المنتهى» لابن الحاجب (٢/٣٠٢) .

حـ - وذلك ما ذكره القاضي البيضاوي [١] في كتابه « منهاج الأصول » .

د - وهو الذي نقله التاج السبكي في « الابهاج » عن ابن دقيق العيد [٢] .
وحكاه الإسنوي في شرحه على « منهاج الأصول » للبيضاوي [٣] .

اتجاهات أخرى :

هذا : وفي كلام العضد ، عند ذكر ذلك التعريف ، ما يدل على اتجاه آخر في تعريف النص ، بجعله قسماً من الظاهر لا قسيماً له .

والظاهر عنده - كما سيأتي - (ما دل على معنى دلالة ظنية) ولقد قال بعد تعريفه له : (وعلى هذا : فالنص - وهو ما دل دلالة قطعية - قسيم له ، وقد يفسّر بأنه : ما دل دلالة واضحة ، فيكون قسماً منه) [٤] .

فالعضد بجعله النص - على التفسير الثاني - قسماً من الظاهر ، أعطاه صيغة الاحتمال ، في مقابل التفسير الأول ، الذي يعطيه القطعية في الدلالة ؛ لأن الدلالة الواضحة أعم من الظنية والقطعية .

---

(١) هو القاضي عبد الله بن عمر من كبار علماء الشافعية ، من أهم مصنفاته « منهاج الوصول إلى علم الأصول » في أصول الفقه و«أنوار التنزيل وأسرار التأويل» في التفسير توفي سنة ٦٨٥ هـ .

(٢) هو محمد بن وهب المالكي ثم الشافعي تولى القضاء في مصر ، من شيوخه العز بن عبد السلام .اشتهر إلى جانب علمه بالتقوى حتى لقب تقي الدين . من مصنفاته « الإمام » في الفقه و « إحكام الأحكام » الذي شرح فيه كتاب ابن الأثير في أحاديث الأحكام توفي سنة ٧٠٢ هـ .

(٣) راجع الإبهاج (١/٣٦٠) شرح الاسنوي للمنهاج (٢/٦٠) .

(٤) انظر : التحرير مع شرحه تيسير التحرير (١/١٤٣) .

أما الزيدية ـ من المتكلمين ـ فقد قسّموا النص إلى قسمين : جلي : وهو (اللفظ الدال على معنى لايحتمل غيره بضرورة الوضع اسماً أو حرفاً) وخفي : وهو (اللفظ الدال على معنى لايحتمل غيره بضرورة النظر لا بضرورة الوضع) [1] .

بين الأصوليين والفقهاء :

ويرى ابن دقيق العيد أنه ، إلى جانب تعريف النص بأنه ما لا يحتمل إلا معنى واحداً ، يعتمد الفقهاء أن النص : هو اللفظ الذي دلالته قوية الظهور [2] .

هذا : وبعد الذي بيناه . نقرر أنه ـ وإن لم يكن من السهل تبيان الخط الدقيق الواضح الذي يفرق بين مدلول تعريف ، وبين مدلول تعريف آخر ـ فإن الذوق الأصولي ، وتكامل أسباب الفهم ، كبير الأثر في إمكان الافادة من هذه التعريفات عند تفسير النصوص ، ورد الفروع إلى أصولها وضوابطها ، عند الاستنباط .

مدى وجود النصوص بهذا المعنى في الكتاب والسنة :

لقد ذهب فريق من الأصوليين إلى أن النصوص بالمعنى القطعي للنص عزيزة ونادرة في الكتاب والسنة ، حتى قالوا : لايوجد ذلك إلا في ألفاظ

---

(١) راجع الفصول اللؤلؤية تأليف إبراهيم بن محمد (ص ٩٨ – ١٠٢) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) راجع «الابهاج» للسبكي شرح المنهاج للبيضاوى (١/٣٦٠) فما بعدها .

معدودة كقوله تعالى : (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ) . (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ)[1] وقوله عليه السلام : « يا أُنيس اغد إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها »[2] . وقوله صلوات الله عليه لأبي بردة الأسلمي في شأن الشاة التي ضحى بها : « ولن تجزىء أحداً بعدك[3] » .

ولكن هؤلاء نظروا إلى اللفظ في ذاته ، ولم يلتفتوا إلى القرائن الحالية أو المقالية ، مع أن هذه القرائن هي التي تؤدي في كثير من الأحيان إلى إبعاد الاحتمال عن اللفظ ، حتى تجعله نصاً .

موقف أبي الطيب الطبرى وإمام الحرمين :

وقد حكى أبو الطيب الطبري[4] مذهب القائلين بندرة النص في الكتاب والسنة وقرر أن الصحيح خلافه .

---

(١) سورة الفتح : ٢٩ .

(٢) رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة واللفظ لمسلم « منتقى الأخبار » (١٩/٧) مع « نيل الأوطار » . « بلوغ المرام » لابن حجر (٣/٤) مع « سبل السلام » للصنعاني .

(٣) من حديث أخرجه البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود والترمذى والنسائي . ولفظ البخارى ومسلم وأحمد : عن البراء بن عازب قال : « ضحى خال لي يقال له : أبو بردة قبل الصلاة ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : شاتك شاة لحم ، فقال : يارسول الله ، إن عندي داجناً جذعة من المعز ، قال : اذبحها ولا تصلح لغيرك ، ثم قال: من ذبح قبل الصلاة ، فإنما يذبح لنفسه ، ومن ذبح بعد الصلاة فقد تم نسكه ، وأصاب سنة المسلمين » . وانظر : « سنن أبي داود » (٢٨/٣) ، « صحيح مسلم » (١٤/١٣) بشرح النووي ، « سنن النسائي » (٢٢١/٧) .

(٤) هو : القاضي طاهر بن عبد الله الطبري شيخ صاحب «المهذب» الذي أثنى في —

كما أن إمام الحرمين اتهم هذا المذهب ، بأنـــه قول من لايحيطون بالغرض ، لأنه لايجوز إغفال القرائن الكثيرة التي تمنع الاحتمال ، وترفع اللفظ إلى رتبة النص .

وقد أوضح ذلك ، بأن المقصود من النصوص ، الاستقلال بإفادة المعاني على انحسام جهات التأويلات ، وانقطاع مسالك الاحتمالات [١] .

ويرى الجويني أن هذا ـ وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة ـ فما أكثر هذا الفرض من القرائن الحالية والمقالية ، مع العلم أن القرينة قد تكون إجماعاً ، أو اقتضاء عقل ، إلى غير ذلك مما يرى مبثوثاً في نصوص الكتاب والسنة) [٢] .

ـ طبقاته على علمه ، وعقله ، ودقة اجتهاده . شرح «مختصر المزني» وصنف في الفقه الشافعي ، والأصول والخلاف ، والجدل ، ويقول علماء التراجم : إنه يعد بحق من كبار فقهـــاء الشافعية . بلغ من العمر سنتين ومائة فلم يختل عقله ولا تغير فهمه توفي سنة ٤٥٠ هـ تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٢٧٤) .

(١) انظر : « البرهان » لوحة (١١١) وحكى الزركشي في البحر المحيط : أن الباجي نقل مسألة ندرة النصوص عن أبي محمد بن اللبان الأصفهاني فقال: وحكى القاضي أبو الطيب الطبري أنه يعز وجود النص إلا أن يكون كقوله تعالى : (يا أيها النبي) و (قل هو الله أحد) قال أبو الطيب : والصحيح خلافه. كما نقل الزركشي عن أبي النصر القشيري أنه قال : صار صائرون إلى عزة النصوص في الكتاب حتى لايوجـد إلا قوله تعالى : « قل هو الله أحد » . « محمد رسول الله » ومن السنة « تجزئك ولا تجزىء أحداً بعدك » « اغد يا أنيس » وهذا ليس بشيء بل كل ما أفـــاد معنى على قطع ، مع انحسام التأويل ، فهو نص . « البحر المحيط » للزركشي .

(٢) « البرهان » لامام الحرمين (لوحة ١١٠ـ١١١) و «البحر المحيط» للزركشي.

حكم النص :

أما حكم النص : فهو أن يصار إليه ، ويعمل بمدلوله قطعاً ، ولا يعدل عنه إلا بنسخ .

الظاهر

نقل الشوكاني [1] عن القاضي قوله في الظاهر : (لفظه يغني عن تفسيره) [2] ولئن كان (النص) لا يحتمل التأويل عند المتكلمين - إن (الظاهر) عندهم هو الذي يحتمل التأويل . وقد عرفه أبو إسحاق المروزي [3] بقوله : (الظاهر لفظ معقول يبتدر إلى فهم البصير بجهة الفهم منه معنىً ، وله عنده وجه في التأويل مسوغ لا يبتدر الظن والفهم . فهو بالنسبة للمعنى الراجح ظاهر ، وبالنسبة للمعنى المرجوح مؤول) وهذا التعريف - كما يبدو - يشمل جميع أنواع الظواهر . والمؤول عندهم : هو اللفظ الذي صرف عن معناه الظاهر وأريد به المعنى المرجوح لدليل أو قرينة . وانظر الزركشي في « البحر المحيط » .

---

(١) هو محمد بن علي بن محمد الشوكاني من أهل صنعاء ، مجتهد من كبار فقهاء اليمن ، يذكر المؤرخون أن له ١١٤ مؤلفاً .من مصنفاته « فتح القدير » في التفسير « نيل الأوطار » في الحديث والفقه وقد شرح فيه كتاب « منتقى الأخبار » للمجد بن تيمية « إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول) في أصول الفقه « الدرر البهية في المسائل الفقهية » في الفقه توفي رحمه الله سنة ١٢٥٠ هـ .

(٢) « إرشاد الفحول » (ص ١٧٥) .

(٣) هو إبراهيم بن أحمد المروزي . ذكر النووي الاتفاق على عدالته وتوثيقه في روايته ودرايته . نشر مذهب الشافعي في العراق وكان على جانب عظيم من العلم والمعرفة، شرح « المختصر » ، وصنف في الأصول توفي بمصر سنة ٣٤٠ هـ .

مسلك الباقلاني :

غير أن أبا بكر الباقلاني ضيق دائرة الظاهر فعرفه بقوله :

(هو لفظة معقولة المعنى ، لها حقيقة ومجاز ؛ فإن أُجريت على حقيقتها كانت ظاهراً ، وإذا عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة)[1] .

نقد إمام الحرمين لتعريف الباقلاني وموقفنا من ذلك :

وقد نقد إمام الحرمين[2] تعريف الباقلاني ، نقداً يقوم على أن هذا التعريف لايشمل كثيراً من المجازات الشائعة ، والألفاظ الشرعية ؛ كالصلاة ، والصوم ، والحج ، التي نقلت من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي، فأصبح هذا المعنى الشرعي هو الظاهر ، واللغوي هو المؤول .

وقد قرر الجويني ، أن الذي ذكره القاضي ، صحيحٌ في بعض الظواهر ، ولكن تبقى من الظواهر أقسام ، لاتحويها العبارة ؛ فإنه ذكر تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز ، وجعل وجه الظهور : الجريانَ على الحقيقة ، ووجه التأويل : الجريانَ على المجاز .

فيخرج مما ذكره ، المجازات الشائعة المستفيضة في الناس ، المنتهية في جريانها حائدة عن الحقيقة ، إلى منتهى لايفهم منه حقيقة موضوعة .

وكذلك الألفاظ الشرعية ؛ تلك الألفاظ التي وضع لها الشرع معاني معينة ، وكان لها في اللغة معان أخرى ؛ كالصلاة وغيرها ؛ فحقيقتها في

---

(١) « البحر المحيط » للزركشي . « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص : ١٧٥) .

(٢) راجع « البرهان » (لوحه ١١١) فما بعدها .

ألفاظ الشرع من أبعد التأويلات ، إذا طلب الطالب الحمل عليها [1] .

وكلام إمام الحرمين - في رأينا - محل نظر ؛ لأن القاضي الباقلاني لم يذكر أنه يريد الحقيقة اللغوية ، وإنما يريد الحقيقة : وهي تشمل الحقيقة اللغوية ، والشرعية ، والعرفية ؛ ومن الشرعية : الصلاة ، ومن العرفية : الدابة مثلًا . وإن كنا لانرى داعياً لهذا التضييق الذي جنح إليه الباقلاني في التعبير .

وفي شمول تعريف أبي إسحاق المروزي ما يتسع للدلالة الناشئة عن العرف الشرعي وغيره ، إلى جانب الدلالة الناشئة عن الوضع اللغوي . ومجال ذلك متسع في استنباط الأحكام وتفسير نصوص الكتاب والسنة ، خصوصاً بعد وجـــود عـرف شرعي نشأ بنشأة الإسلام ، وبروز أحكام الشريعة .

وهكذا نستطيع أن نقرر في ضوء ما تقدم ، أن الظاهر (هو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة ظنية ، أي راجحة ، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً) ويستوي في هذه الدلالة أن تكون ناشئة عن الوضع ، كدلالة العام على جميع افراده . أو ناشئة عن العرف ، كدلالة الصلاة في الشرع على الاقوال والافعال المخصوصة ، المبتدأة بالتكبير ، المختتمة بالتسليم ، ودلالة الصوم على الإمساك عن المفطر ، من طلوع الفجر الصادق ، إلى

---

(١) قال إمام الحرمين : (كالدابة فإنها من دب يدب قطعاً ، وهي على بنـاء فاعل يترتب على قياس مضطرد في الفعل المتصرف وحملها على الدبيب المحض حيد عن الظاهر ، فإنها مختصة بأشياء تدب فهذا في ظاهره جهة المجاز ، وتأويله جهة الحقيقة) انظر «البرهان» (لوحه ١١١) فما بعدها .

غروب الشمس [1] . وهكذا .. حين تكون الدلالة على بعض المعاني أرجح من بعض : سمي اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً وسمي بالنسبة إلى المرجوح مؤولاً ؛ لكونه يؤول إلى الظهور عند اقتران الدليل .

فمثلا الاسم المنقول لعلاقة ولم يشتهر – كالأسد – دلالته على المعنى الأول ، وهو السبع المفترس من قبيل الظاهر ، ودلالته على المعنى الثاني – وهو الرجل الشجاع – من قبيل المؤول .

ونرى عكس ذلك في لفظة الصلاة ، التي اشتهرت بمعنى مخصوص في الشرع كما قدمنا ؛ فهي ظاهرة في المعنى الذي نقلت إليه ، مؤولة في المعنى الأول .

نماذج من الظاهر :

أ – وعلى هذا : يكون من الظاهر : مطلق صيغة الأمر ، فالصيغة ظاهرة في الوجوب مؤولة في الندب والاباحة [2] ...

وذلك كما في قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين

---

(١) عرف الغزالي الظاهر بأنه (الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع) واعترض الآمدي على هذا التعريف بأنه غير جامع مع اشتماله على زيادة مستغنى عنها .

أما أنه غير جامع : فلأنه يخرج ما فيه أصل الظن دون غلبة ، مع كونه ظاهراً . وأما الزيادة المستغنى عنها : فهي قوله : (من غير قطع) فإن من ضرورة كونه مفيداً للظن أن لايكون قطعياً . قال الآمدي : والحق في ذلك أن يقال : (اللفظ الظاهر ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً) «الإحكام» (٣/٧٢–٧٣) .

(٢) سيأتي الكلام عن ذلك مفصلاً في مباحث الأمر .

إلى أَجلٍ مُسمَّىً فاكتُبُوهُ) [1] وقــوله سبحانه : (وأَشْهِدوا إذا تبايَعتمُ) .

فالأمر بالكتابة عند المداينة ، ومثله الأمر بالإشهاد عند البيع ، ظاهره الوجوب ، ولكنه عند الجمهور للندب . وقد ساعدهم على هـذا التأويل قوله تعالى فيما بعد .. : (فإنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً فَلْيُؤدِّ الذّي اؤْتُمِنَ أمانَتَهَ) وذلك ما ذكره العلماء من أن الله خفف الوجوب بقوله : (فإن أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضاً ..) حيث ذكر ذلك في معرض الأمر بالكتابة والرهن .

وهكذا كان الأمر بالكَتْب عند الجمهور ، ندباً إلى حفظ الأموال ، وإزالة الريب [2] .

وإذا كان الجمهور يرى ، أن صارفاً صرف الأمر عن الوجوب إلى الندب هنا ، إن ابن جرير الطبري من الاقدمين لا يعتبر هـذا الصارف ، ويرى وجوب كتب الديون على اربابها ، فإن الكتب فرض بهذه الآية بيعاً كان أو قرضاً ، ويروي في ذلك عن ابن جريج : «من أدّان فليكتب ومن باع فليشهد » [3] .

---

(١) جزء من آية المداينة ٢٨٢ في سورة البقرة ، وكذلك قوله تعالى : (وأشهدوا إذا تبايعتم) .

(٢) قال القرطبي : (وإذا كان الغريم تقياً لم يضره الكتاب ، وإن كان غير ذلك : فالكتاب ثقاف في دينه . وحاجة صاحب الحق ، ومما قوى قرينة الصرف عن الوجوب أن الله تعالى ندب إلى الكتاب فيا للمرء أن يهمله ويتركه بإجماع فندبه إنما هو على جهـة الحيطة للناس) راجع التفسير (٣/٣٨٣) .

(٣) راجع « تفسير الطبري » (٦/٤٧) .

وابن حزم من الظاهرية على هذا أيضاً ؛ فالأمر في الآية عنده على ظاهره، وهو الوجوب [1] .

ومثل ذلك الإشهاد : يرى بعض التابعين ، وعلى رأسهم عطاء ، أنه واجب .

بينما يرى الجمهور أن الأمر فيه للندب .

وقد ذكر العلماء ما من أجله صُرف الأمر إلى الندب عن الوجوب ؛

فنقل القرطبي عن بعض العلماء أن الإشهاد إنما جعل للطمأنينة ، وذلك أن الله تعالى جعل لتوثيق الدين طرقاً ، منها : الكتاب . ومنها الرهن . ومنها الإشهاد .

كما نقل أنه لا خلاف بين علماء الأمصار ، أن الرهن مشروع بطريق الندب . لا بطريق الوجوب ، فيعلم من ذلك مثله في الإشهاد [2] .

ب – ومن الظواهر أيضاً : مطلق صيغة النهي ؛ فهي ظاهرة في التحريم عند الجمهور مؤولة ، إذا حملت على التنزيه [3] .

مثال ذلك : اختلاف العلماء في الصلاة في المزبلة ، والمجزرة ، والمقبرة ، وقارعة الطريق والحمام ، ومعاطن الإبل ، وفوق ظهر الكعبة ، هل هو حرام أو مكروه ؟ بناء على نهي النبي ﷺ ، عن الصلاة في تلك الأماكن [4] .

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٣/٢٠-٢١) .

(٢) راجع « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي (٣/٤٠٤) .

(٣) سيأتي الكلام عن ذلك مفصلاً في مباحث النهي .

(٤) عن نافع عن عبد الله بن عمر «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يصلى في سبعة مواطن : في المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق ، وفي الحمام ، وفي أعطان –

جـ – ومنها : حمل مطلق صيغ العموم في اللغة على عمومها ، فحملها على وجه الخصوص مؤول ، ويمثل العلماء لذلك بحديث « لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل [1] » فلفظة « صيام » نكرة في سياق النفي ، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم .

– الإبل وفوق ظهر بيت الله » أخرجه الترمذي وابن ماجه . انظر : «منتقى الأخبار» مع « نيل الأوطار » (١٤٢/٢ – ١٤٤) وللحديث أكثر من رواية ، وحول بعض رجال السند كلام انظره في المصدرين السابقين (١٤٢/٢ – ١٤٣) .

(١) يكثر استعمال هذا النص في كتب الأصول، غير أن أحاديث إجماع النية والتبييت من الليل في صوم الفريضة متعددة الروايات عن حفصة بطريق أخيها عبـــد الله بن عمر رضي الله عنهم على اختلاف بين الأئمة في رفع تلك الأحاديث أو وقفها .

من ذلك قوله صلى الله عليه : « من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له » رواه أحمد في مسنده، والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه وأخرجه ابن خزيمة وابن حبان وصححاه مرفوعاً ، كما أخرجه الدارقطني أيضـــاً . انظر « نيل الأوطار » للشوكاني (٢٠٧/٤) .

ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له» انظر : « سنن النسائي » (١٦٩/٤) « شرح معاني الآثار » للطحـاوي (٣٢٥/١) وفي رواية « من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيــام له » أخرجه ابن حزم في « المحلى » (١٦٢/٦) والبيهقي في « السنن الكبرى » (٢٠٢/٤) وأخرج النسائي أيضاً «من لم يجمع الصيام قبل طلوع الفجر فلا يصوم » « سنن النسائي » (١٩٦/٤) أما بلفظ « لا صيام » في أول الكلام : فقد ورد ذلك من كلام حفصة « لا صيــام لمن لم يجمع قبل الفجر » أخرجه النسائي في « السنن » (١٩٧/٤) وابن حزم في « المحلى » (١٦١/٦) وعن ابن عمر أيضاً عن حفصة « لا صيام لمن لم يجمع الصيام قبل الفجر » بزيادة لفظة « الصيام » (١٩٧/٤) من المرجع السابق . وانظر : تخريـــج الفروع على الأصول للزنجاني بتحقيق المؤلف ص: ٤٦ حاشية.

وبناء على ما قلناه من اعتبار صيغ العموم من الظواهر ، يكون حمل الصيام على وجه العموم ـ بحيث يشمل التبييت كل أفراد الصيام : من فرض ، ونفل ، وقضاء ، ومنذور .. ـ هو الظاهر .

أما تخصيصه بإخراج بعض الصور منه : فهو المؤول . والفقهاء في ذلك على مذاهب ، وعلى كل لايخرج من العموم ، إلا ما قام الدليل على أنه لايشترط فيه التبييت [1] .

د ـ هذا : وقد نقل الزركشي عن الأستاذ أبي إسحاق أن الظهور كما يقع في الأمور التي ذكرنا ، يقع في الأسماء ، وفي الأفعال ، وفي الحروف . وذلك : مثل حرف (إلى) فإنه ظاهر في التحديد والغاية ، مؤول في الجمع [2] .

والآن ، وفي ضوء ما تقدم ، ليس في مقدورنا أن نغفل الحقيقة التي تدل على نفسها ، وهي : أن ميدان الاختلاف قد اتسع أمام الفقهاء في تقويم الدواعي والأسباب ، التي يمكن أن تجعل من اللفظ ظاهراً في الدلالة ، يحتمل ترجيح أحد معنييه على الآخر .

وقد بني على هذا الاختلاف في التقويم اختلاف في كثير من الفروع والأحكام .

ولنأخذ لذلك لفظ (الصعيد) في قوله تعالى : (فإنْ لم تجِدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيِّباً فامسَحُوا بِوُجوهِكُم وأيديكُم منه) [3] .

---

(١) انظر « البرهان » لإمام الحرمين الجويني (لوحة ١١١) مخطوطة دار الكتب المصرية (نسخة مصورة) .

(٢) راجع « البحر المحيط » للزركشي .

(٣) سورة المائدة : ٦ .

فالإمام الشافعي ـ وهو من أئمة اللغة ـ لايقع الصعيد عنده إلا على التراب ، فهما في نظره مترادفان ؛ لذلك يرى أن التيمم لايجوز إلا بما يقع عليه اسم الصعيد[1] .

وذهب الإمام مالك ـ في المشهور عنه ـ إلى جواز التيمم بكل ماصعد على وجه الأرض من أجزائها ، كالحصى ، والرمل ، والتراب ؛ وذلك لأنه يرى أن (الصعيد) يصدق على كل ما صعد على وجه الأرض[2] .

وإلى جانب المؤيدات التي يوردها كل من أصحاب المذهبين ، يجيب المالكية : أن الصعيد إذا صدق على التراب فإما أن يسمى به ، لأنه صعد على الأرض ، وإما أن يسمى به ، من غير اعتبار هذا الاشتقاق بل كتسميته بالتراب .

وعلى التقدير الثاني يلزم الترادف ، فوجب أن يكون الصعيد مبايناً للفظ التراب ، ووجب اعتبار الاشتقاق فيه . وحينئذ يصدق على كل ما على الأرض أنه صعيد[3] .

---

(١) جاء في «الأم» (٤٣/١) تحت عنوان [باب التراب الذي يتيمم به ولايتيمم] (قال الشافعي رحمه الله تعالى : قال الله تبارك وتعالى : « فتيمموا صعيداً طيباً » قال الشافعي : وكل ما وقع عليه اسم صعيد لم تخالطه نجاسة فهو صعيد طيب يتيمم به ، وكل ما حال عن اسم صعيد لم يتيمم به ، ولا يقع اسم صعيد إلا على تراب ذي غبار . قال الشافعي : فأما البطحاء الغليظة والرقيقة والكثيب الغليظ فلا يقع عليه اسم صعيد ، وإن خالطه تراب أو مدر يكون له غبار كان الذي خالطه هو الصعيد) .

(٢) « بداية المجتهد » (٧١/١) « حاشية الدسوقي » على الدردير (١٧٥/١) .

(٣) « مفتاح الوصول » للتلمساني (ص : ٤٥) .

وهكذا بناء على حكم العلماء على الصعيد ما هو ؟ ومـاذا يمكن أن يشمل ؟ اختلفوا فيما يجوز التيمم به .

حكم الظاهر :

أما حكم الظاهر : فهو وجوب أن يصار إلى معناه الظـــاهر ويعمل بمدلوله ، وأنه لايجوز تركه إلا بتأويل صحيح[1] .

متى يعمل بالظاهر ؟

وعلى كل فلا يعمل بالظاهر فيما يحتاج إلى القطعي ، لأن ظهور معناه غير مقطوع به فلا يسوغ - كما قال الجويني - وضع الاستدلال به على ما هذا سبيله ، ذلك أنه لايصلح الظني حجة في حكم يحتاج إلى القطعي[2] .

وقد جاء في « البرهان » : الظاهر حيث لايطلب العلمُ معمولٌ به ، والمكلف محمول على الجريان على الظاهر[3] .

مقارنة

ونودُّ بعد الذي ذكرناه عن الظاهر والنص عند المتكلمين ، أن نبين إلى أي حد تلتقي تقسيمات الحنفية للواضح[4] مع تقسيمات المتكلمين .

---

(١) « روضة الناظر » لابن قدامة (٢/٢٩ — ٣٠) .

(٢) قال إمام الحرمين : (وإن قدر ذلك مستدل أشعر بجهله بأحد أمرين : إما أن يجهل كونه ظاهراً ، أو يعتقده نصاً والأمر على خلاف ما يقدره . وإما أن يجهل مواقع العلوم عن مجال الظنون). انظر« البرهان » (لوحة ١٤٠ — ١٤١) .

(٣) « البرهان » لوحة (١٤٠ — ١٤١) .

(٤) انظر :مباحث (الواضح عند الحنفية) فيما تقدم (ص ١٣٩ فما بعد) .

فالظاهر ، كما يراه المتكلمون ، وهو ما دل على معناه دلالة ظنية ، يكون قسماً من النص عند الحنفية ؛ لأن الاحتمال قائم في كل منهما حسب الاصطلاح الذي كان الجنوح إليه .

أما النص عند جمهرتهم : وهو ما دل على معناه دلالة قطعية ، فهو كالمفسَّر عند الحنفية .

وأما المفسَّر الذي رأيناه عند الحنفية : فلم يشتهر عند المتكلمين إطلاقه على معنى اصطلاحي ، كما اشتهر عند الحنفية .

ولقد استعمله الشافعي في مقابل ما اعتبره مجملاً . ففي معرض الاحتجاج بحديث « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » قال في الأم : (والحديث عن رسول الله ﷺ « فيما سقت السماء العشر » جملة . والمفسّر يدل على الجملة) [١] .

والرازي في المحصول : أطلق اسم المفسَّر على نوعين من الألفاظ :

آ — على اللفظ الواضح الذي لايحتاج إلى التفسير لوضوحه .

ب — وعلى اللفظ الذي احتاج إلى تفسير وقد ورد تفسيره [٢] .

أما المحكم عند المتكلمين : فيشمل النص والظاهر ، وعرفه القاضي العضد : بأنه المتضح المعنى سواء أكان نصاً أم ظاهراً [٣] .

وقال السبكي في «الإبهاج» : (المحكم جنس لنوعيه : النص والظاهر [٤]) .

---

(١) راجع « الأم » للشافعي (١٨٠/٧) .

(٢) راجع « المحصول » للرازى . مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٣) « التحرير » وشرحه « التيسير » (١٤٣/١ — ١٤٤) .

(٤) راجع «الإبهاج» شرح منهاج البيضاوى لتاج الدين السبكي (١٣٦/١) .

وبهذا يشمل الأقسام الأربعة المذكورة في تقسيم الحنفية [1] .

صورة أخرى لتقسيم المتكلمين :

يقسم بعض الأصوليين من المتكلمين الواضح الدلالة إلى قسمين :

١ ـ نص صريح : وهوما دل على معنىً مفصّل متعيّن، ولا يحتمل التأويل .

٢ ـ ونص غير صريح : وهو ما دل على معنى ، مع احتمال دلالته على غيره ، وهذا ليس نصاً ، وليس ظاهراً .

فعلى هذا : الظاهر والنص مترادفان ؛ لأن كلاً منهما يحتمل التأويل [2] .

ولقد فضّل الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله ، هذا الاصطلاح على اصطلاح الحنفية معللاً تفضيله ، بأن بناء التفاوت في وضوح الدلالة على احتمال التأويل ، وعدم احتماله معقول ؛ فإن المعنى المعيّن الذي لامجال للاختلاف في فهمه ، ولا سبيل إلى فهم غيره ، تكون دلالة النص عليه ، أوضح من دلالته على معنى غير متعين يحتمل غيره . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى : فهو يرى أن السوق أصالة أو عدمه ، لايظهر وجه لجعله أساساً لتفاوت الوضوح [3] .

مانفضّله مع الاصطلاحين :

والاصطلاح المفضّل لتقسيم الواضح في نظرنا : هو اصطلاح الحنفية ؛ وذلك لأمور عدة ، منها :

---

(١) انظر مسلم الثبوت (٢/١٩) .

(٢) راجع « أصول الفقه » لخلاف الحلقة الثانية الدراسات العليا (ص ١٦٠) « أصول الفقه » للدراسات العليا في حقوق القاهرة للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي (ص ١٧١) .

(٣) انظر : خلاف (ص ١٦٠) الحلقة الثانية .

آ ـ أنه أكثر استيعاباً للمعاني الحاصلة من تنوع الأدلة [1] .

ب ـ وأنه أكثر وضوحاً في الحدود والفوارق بين الأقسام ، مما يبين تدرجها في الوضوح ، ومراتب هذا الوضوح .

ج ـ ولقد نتج عن ذلك يسر الدلالة على المراد من أجل تحديد معالم النصّ المطلوب تفسيره ، ومعرفة الحكم الذي يدل عليه .

وعلى هذا ، فإنا لانرى أيضاً ما ذهب إليه المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف من تفضيل الصورة الثانية من اصطلاح المتكلمين .

ذلك لأن تفاوت الوضوح على أساس الاحتمال أو عدمـــه ، متوفر في تقسيم الحنفية ، فمثلاً : احتمال التأويل في الخاص ، واحتمال التخصيص في العام وغير ذلك من الاحتمالات ؛ لكل منها مكانه في تحديد مراتب الوضوح بين الأقسام .

أما مسألة قصد المعنى المراد من السياق أصالة : فنحن معه في عدم ظهور وجه لجعله أساساً لتفاوت الوضوح ، وفي أن بعض النصوص قد يكون المتبادر إلى الفهم منهـا ، هو المعنى غير المقصود أصالة من السياق .

ولقد أبنّا في صدر هذا المبحث أن مسألة السياق والقصد منه ، درج فيها المتأخرون على غير طريقة المتقدمين ؛ فالمتقدمون لم يشترطوا في الظاهر عدم السوق ، وجعلوا التفاوت بين الظاهر والنص قائماً على ازدياد وضوح النص على الظاهر بمعنى من المتكلم ، لامن الصيغة نفسها ؛ وذلك عن طريق قرينة نطقية تنضم إليه سباقاً أو سياقاً ، تدل على أن قصد المتكلم هو ذلك المعنى ؛ كما في مثال التفريق بين البيع والربا ، فإن التفريق لم يفهم من ظاهر الكلام ، بل بسياق الكلام ، وهو قوله تعالى : (ذَلكَ بأنَّهُم قالوا إنَّما البَيْعُ

---

(١) راجع « التحرير » لابن الهمام وشرحه « تيسير التحرير » (١/١٤٤) .

مثلُ الرِّبا) حيث دلنا ذلك على أن الغرض إثبات التفرقة بينها ، وأن تقدير الكلام : وأحل الله البيع وحرم الربا فأنى يتماثلان [1] .

ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة ، بأن قيل ابتداء : أحَلَّ اللهُ البَيْعَ وحرّم الرِّبا .

وهكذا تكاد تكون مسألة الاحتمال ، في اعتراض الشيخ خلاف ، منتفية . وعلى هذا : فمسألة جعل السوق أو عدمه أساساً للتفاوت ، يمكن أن ترد على اتجاه المتأخرين في تفريقهم بين الظاهر والنص .

ولكنها لاترد على اتجاه المتقدمين الذين لايشترطون في الظاهر عدم السوق ، ويرون ازدياد الوضوح في النص قائماً على معنى من المتكلم ، لا في الصيغة نفسها [2] .

نقول هذا كله ، غير ناسين أن اصطلاح المتكلمين أقرب إلى أرومة اللغة في مدلولاتها ، ولكن الذي نبغيه ـ بجانب النسب المتصل بالعربية ـ يُسر المصطلح ، وسهولة ضبطه عند التطبيق .

●●●●

---

(١) راجع « أصول البزدوى » مع «كشف الأسرار » لعبد العزيز البخارى (٤٧/١) .

(٢) انظر ماسبق ص ١٤٢ ـ ١٦٠ .

الفصل الثاني



المبهم وأنواعه

المبحث الأول

منهج الحنفية في المبهم

ويراد بالمبهم هنا، اللفظ الذي خفيت دلالته على الحكم خفاء لذاته، أو لعارض، فتوقف فهم المراد منه على شيء خارجي غيره، وقد يزول هذا الخفاء بالاجتهاد فيفهم المراد، وقد يتعذر زواله إلا ببيان من الشارع.

وكما قسم الحنفية (الواضح) إلى أربعة أقسام تتفاوت مراتبها في الوضوح، قسموا (المبهم) أيضاً إلى أربعة أقسام تتفاوت مراتبها في الخفاء، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

وهذه الأقسام هي: الخفي. المشكل. المجمل. المتشابه[1].

وسنعرض لهذه الأقسام ومراتبها في الإبهام مع دراسة الأمثلة والمقارنة، لنرى أثر ذلك في تفسير النصوص، واستنباط الأحكام.

---

(١) وضع صاحب التلويح التفتازاني ضابطاً لهذه الأقسام الأربعة، يقوم على أن الخفاء في المبهم: إما أن يكون من اللفظ نفسه، وينطوي في ذلك المشكل والمجمل والمتشابه. وإما أن يكون لعارض، ويسمى المبهم في هذه الحالة بالخفي، قال رحمه الله: (إذا خفي المراد من اللفظ فخفاؤه إما لنفس اللفظ أو لعارض. الثاني يسمى خفياً. والأول: إما أن يدرك بالعقل أولا، الأول يسمى مشكلا. والثاني: إما أن يدرك المراد بالنقل أو لايدرك أصلًا، الأول يسمى مجملا. والثاني متشابهاً. فهذه الأقسام متباينة بلا خلاف) انظر التلويح مع التوضيح (١/١٢٦).

المطلب الأوّل

الخفي

إذا كان (الظاهر) أقل أقسام الواضح وأدناها رتبة من ناحية الوضوح ، إن (الخفي) يقابل الظاهر في أقسام المبهم ، فهو أقل أنواعه خفاءً وأدناها رتبة .

والخفي في اللغة : مأخوذ من الخفاء وهو عدم الظهور ، والستر والكتمان [1] .

أما في الاصطلاح : فقد عرّفه العلماء بتعريفات متقاربة لا تكاد تتفاوت .

فالدبوسي في تقويم الأدلة يعرفه بأنه (ما خفي معناه بعارض دليل غير اللفظ في نفسه ، فبعد عن الفهم بذلك العارض ، حتى لم يوجد الا بطلب) [2] .

وقال البزدوي في الأصول : (الخفي : ما اشتبه معناه ، وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب) [3] .

وحاول شمس الأئمة السرخسي أن يجمع بين التعريفين فقال : (هو

---

(١) جاء في القاموس المحيط : (خفي كرضي خفاء فهو خاف وخفي : لم يظهر وخفاه هو وأخفاه : ستره وكتمه ، والخافية : ضد العلانية) .

(٢) المخطوطة (ص ٢٠٤) .

(٣) « أصول البزدوي » (٥٢/١) .

أسم لما اشتبه معناه ، وخفي المراد منه بعارض في الصيغة ، يمنع نيل المراد بها الا بالطلب)[1] .

ونحن في ضوء ما حكاه هؤلاء الأئمة في تعريف الخفي ، وبحثهم فيما يصلح مثالاً له يمكن لنا ـ رغبة في الايضاح والتبسيط والشمول ـ أن نعرفه بأنه : **(اللفظ الظاهر في دلالته على معناه ، ولكن عرض له من خارج صيغته ، ما جعل في انطباقه على بعض افراده نوع غموض وخفاء ، لا يزول الا بالطلب والاجتهاد ، فيعتبر اللفظ خفياً بالنسبة إلى هذا البعض من الأفراد) .**

منشأ الإبهام في الخفي :

ومنشأ الإبهام في الخفي ، أن يكون للفرد المراد إعطاؤه الحكم ، اسم خاص به ، أو أنه ينقص صفة ، أو يزيد صفة عن سائر الأفراد .

فهذه التسمية الخاصة ، أو الزيادة ، أو النقص ، تحيطه بالاشتباه ، فيصبح ذلك اللفظ الظاهر في الدلالة على معناه ، خفياً بالنسبة إلى هذا الفرد المطلوب معرفة حكمه ؛ لأن هذا الفرد لايدرك من اللفظ ذاته ، أنه مما يتناوله ذلك اللفظ ، بل لابد للوصول إلى ذلك الإدراك من أمر خارجي .

وطريقة إزالة الإبهام في الخفي ـ كما ألمحنا في التعريف ـ هي نظر القاضي واجتهاد المجتهد . وعماد ذلك ، الرجوع إلى النصوص المتعلقة بالمسألة المرادة بالحكم ، ومراعاة التعليل ومقاصد الشريعة .

---

(١) « أصول السرخسي » (١/١٧٦) .

وهـذا مما يختلف فيه نظر الباحثين واجتهـاد المجتهدين ، ويظهر ذلك في المثالين التاليين :

أ ـ جاء في شأن حد السرقة قوله تعـالى : (والسّارِقُ والسّارِقةُ فاقْطعوا أيديَهما) [1] .

فلفظ (السارق) الذي هو ـ كما يقول الفقهاء ـ (آخذ المال المتقوّم المملوك للغير خفية من حرز مثله) ظاهر الدلالة على معناه .

فكل من انطبق عليه هـذا المعنى ، ولم يعرف بصفة أخرى سوى السرقة ، فلفظ السارق ظاهر فيه .

وحين أراد القضاء أن يقول كلمته في حكم بعض الأفراد من آخذي المال، وجد أن لفظ السارق خفي في الطرّار ـ النشال ـ وهو الذي يأخذ المال من الناس بنوع من المهارة والخفة ، في يقظتهم ، على حين غفلة منهم .

كما وجد أنه خفي أيضـاً في النباش ، وهو من ينبش القبور ويأخذ أكفان الموتى .

وكان منشأ الخفاء والغموض ، عنـد تطبيق لفظ السارق على الطرار والنباش ، اختصاص كل منهما باسم آخر ، هو سبب سرقته الذي يعرف به . ولإزالة هذا الخفاء كان لابد من النظر والتأمل ؛ وذلك ليعلم ما إذا كان في الاسم الخاص زيادة على معنى السرقة ، فيحكم على الجاني بالحد ، أم كان فيه نقص عن معناهـا ، فيكون التعزير هو العقوبة ؛ وذلك لعدم استيفاء الشروط التي توجب حد القطع على السارق .

---

(١) سورة المائدة : ٣٨ .

حكم الطرار :

أما عن الطرار : فقد أدى البحث إلى اتفاق العلماء ، على أن الطرار سارق وزيادة ؛ فإذا كان السارق العادي يسارق ـ والأعين نائمة ـ فالطرار يسارق والأعين يقظة ، يساعده في ذلك حذق ، ومهارة ، وخفة يد في الاستلاب ، وبراعة منه في جنايته ، وذلك ينبىء عن مبالغته في جريمته التي هي السرقة ؛ مما يجعله أكثر خطراً من السارق العادي .

لذا كان طبيعياً ما نقل من الاتفاق ، على اعتباره سارقاً ، والحكم عليه بحد القطع [1] ، عملاً بقوله تعالى : (والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقطعوا أَيْدِيَهُمَا) .

اختلاف الأصوليين في طريق الحكم :

ولئن كان الاتفاق واقعاً بين العلماء على اعتبار الطرار سارقاً ، فينطبق عليه حكم الحد بالقطع ، لقد اختلف الأصوليون في طريق الحكم هل كان بدلالة النص ، أم بعبارة النص [2] ؟.

وقد ذهب إلى أن الحكم بإقامة حد السرقة على الطرار جاء عن طريق دلالة النص ، شمس الأئمة السرخسي .

---

(١) انظر تقويم الأدلة للدبوسي (ص: ٢٠٤ المخطوطة) البزدوي مع الكشف (١/ ٥٢) أصول السرخسي (١/ ١٦٧) المرآة (١/ ٤٠٦) فواتح الرحموت(٢/ ٢٠) .

(٢) يراد بعبارة النص : دلالة اللفظ على المعنى المتبادر من الكلام الذي سيق له أصالة أو تبعاً . ويراد بدلالة النص : تعدي حكم المنطوق به إلى مسكوت عنه مساواة أو بالأولوية،لاشتراكهما في علة تدرك لغة دون حاجة إلى النظر . وهذه الدلالة هي مفهوم الموافقة.

فبعد أن بين في أصوله [1] أن اختصاص الطرار بهذا الاسم ؛ إنما كان لزيادة في معنى السرقة ، قرر أن تعدية الحكم بمثله مستقيم في الحدود ؛ لأنه إثبات حكم النص بطريق الأولى ؛ بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتأفيف. وهكذا يرى رحمه الله أن الطرار يأخذ حكم السارق بالأولى ، وهذا من دلالة النص كما في تحريم الشتم وغيره للوالدين أخذاً من قوله تعالى: (ولا تقل لهما أف)،وليس من القياس الذي يرى الحنفية عدم صلاحيته لأن تثبت به الحدود والكفارات [2] .

ونقل صاحب « فواتح الرحموت » عن فخر الإسلام قوله في سرقة الطرار : (وهذه السرقة في غاية الكمال ، وتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة) كما نقل عن صاحب الكشف ما أبان به أن الذي أراده فخر الإسلام بالتعدية ، إنما هو اطراد الحكم بالدلالة لا بالقياس [3] .

وقد مشى الكمال بن الهمام [4] أيضاً على أن حد الطرار إنما وجب

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (١٦٧/١) .

(٢) المعروف أن الحنفية لايثبتون الحدود والكفارات بالقياس،ولكنهم يثبتونها بدلالة النص ؛ لأن إثباتها من هذه الطريق هو إثبات بظاهر النص،وليس بالقياس والرأي.

(٣) انظر «فواتح الرحموت» مع «مسلم الثبوت» (٢٠/٢ – ٢١) .

(٤) هو محمد بن عبد الواحد من كبار علماء الحنفية في الفقه ، والأصول ، وعلم الكلام ، كان من خيرة من تولى قضاء الإسكندرية . وقد تخرج على يديه كثير من العلماء منهم أقضى القضاة بدر الدين العراقي ، وجمال الدين بن هشام المصري الحنبلي،وزين الدين بن قطلو بغا الحنفي،وسيف الدين بن قطلو بغا الحنفي أيضاً ، وله كثير من المصنفات منها : «التحرير» في أصول الفقه و «فتح القدير» شرح «الهداية» في الفقه حيث انتهى في الشرح إلى جزء من كتاب الوكالة ، وأتم ذلك الشرح الشيخ قاضي زاده في كتاب أسماه « نتائج الأفكار » ومن مصنفاته أيضاً كتاب « المسايرة » في التوحيد ، وله في النحو رسالة قيمة. توفي رحمه الله سنة ٨٦١ هـ .

بالدلالة [1] .

وقد يرد على القول بأن تعدية حكم السارق إلى الطرار كان بدلالة النص ، أن ظهور كون الطرار مما يتناوله لفظ السارق بعد البحث والتأمّل ، يتنافى مع ثبوت حكمه بدلالة النص ، التي هي من باب تعدية حكم المنطوق إلى المسكوت .

ولا يدفع هذا الإيراد ، ما أجاب به صاحب « تيسير التحرير » حين قال دفاعاً عن الكمال بن الهمام : (كأنه أراد ثبوت دلالته قبل الظهور) [2] .

والراجح عندنا أن طريق الحكم في الطرار هو العبارة ، ولا حاجة للانتقال من المنطوق إلى المفهوم ليكون الحكم ثابتاً بالدلالة .

حتى إن كلام فخر الإسلام ، أثبت وجود مفهوم السرقة في الطرار على شكل الكمال . وهذا يوجب تناول الصيغة عبارة ، فلا وجه لإطالة الطريق والجنوح إلى الدلالة .

لذا كان من غير المقبول في نظر شارح « مسلم الثبوت » ، ما ذهب إليه صاحب الكشف ، من أن الإمام فخر الإسلام أراد بالتعدية اطراد الحكم بالدلالة .

---

(١) راجع « التحرير » لابن الهمام مع شرحه « تيسير التحرير » لأمير بادشاه (١٥٧/١) .

(٢) راجع « تيسير التحرير » (١٥٧/١) .

بل الحق - في نظره - أن مراد هذا الإمام بالتعدية: المعنى اللغوي، وهو إطراد الحكم. ومقصوده أنه لما وجد الأخذ خفية في الطرار على الكمال، اطّرد الحكم في السارق وثبت فيه عبارةً.

ونحن مع قولنا بثبوت الحكم في الطرار بالعبارة، نرى أن كلام فخر الإسلام محتمل لما ذهب إليه صاحب الكشف؛ لما أن التعبير بتعدية الحكم في الحدود، والكفارات، يتردد عند الحنفية بين عدم إثباته بالقياس، وبين إثباته بدلالة النص، كما سيأتي في مباحث الدلالة إن شاء الله.

حكم النباش:

أما النباش: فقد اختلف في أمره؛ حيث كان لأبي حنيفة ومحمد بن الحسن مذهب يخالف مذهب الجمهور الذي سنؤخر الحديث عنه بغية اليسر في بيان الرأي والترجيح.

مذهب أبي حنيفة ومحمد

ذهب أبو حنيفة ومحمد، إلى أن انفراد النباش بهذا الاسم الخاص، إنما كان لنقص معنى السرقة فيه؛ فالمال الذي يأخذه - وهو الكفن - غير مرغوب فيه، بل هو مما تنفر منه النفوس ولا تميل إليه، والمأخوذ ليس مملوكا لأحد؛ فإذا كان عدم ملكيته من الميت ظاهراً؛ فالورثة لايملكون إلا ما زاد عن حاجة هذا الميت، ضمن الحدود التي رسمها الشارع. وفي الوقت نفسه لايكون النباش سارقاً من حرز المثل؛ لأن القبر لم يعهد مكانا لحفظ الأموال، وإنما أعد لدفن الموتى.

كما أن السرقة في هذه الحال لاتكون خفية، لأن السرقة إنما تكون بحيث تُتقى الأعين، ويتحفظ من الناس.

وهكذا لاتتوفر في النباش شروط السارق . وإذا كان الأمر كذلك لم يتناوله لفظ (السارق) في الآية، فلم يعد فرداً من الأفراد التي ينطبق عليها حكمه.

وعلى هذا ذهب الطرفان أبو حنيفة ومحمد ، إلى الحكم على النباش بالتعزير بما يردعه عن هذا العمل المشين ، لاباقامة حد القطع الذي هو عقوبة السارق العادي .

وما ذهب إليه أبو حنيفة ومحمد ، هو قول ابن عباس ، والثوري والأوزاعي ، ومكحول ، والزهري [1] .

وقد ذكر ابن الهمام في « فتح القدير » ما رواه ابن أبي شيبة عن الزهري قال : أُتي مروان بقوم يختفون [2] ، - أي ينبشون القبور - فضربهم ونفاهم والصحابة متوافرون .

وهذا الأثر ، أخرجه أيضاً عبد الرزاق في مصنفه ، عن معمر بزيادة (وطوّف بهم) [3] .

ومثل ذلك ، ما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه أيضاً عن الزهري قال : أخذ نباش في زمن معاوية - وكان مروان على المدينة - فسأل من بحضرته من الصحابة والفقهاء ، وأجمع رأيهم على أن يضرب ويطاف به .

---

(١) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي (٢/٦٠٨) «تفسير القرطبي» (٦/١٦٤) « فتح القدير » شرح الهداية (٤/٢٣٤) ٢٣٥) .

(٢) في اللغة : خفاه يخفيه خفياً وخفياً : أظهره واستخرجه كاختفاه . انظر المادة في القاموس المحيط .

(٣) انظر المحلى لابن حزم (١١/٣٥٠) فما بعدها .

فبهذين الأثرين يؤيد الزهري رأيه بعدم القطع ، استناداً إلى سكوت عدد من الصحابة في الأثر الأول ، وإجماع من كان في حضرة مروان في الأثر الثاني [1] .

واعتبار ذلك يقتضي أن عدم الحكم على النباش بحد القطع ، لم ينفرد فيه ابن عباس من الصحابة رضوان الله عليهم ، وإنما هو مذهبٌ لآخرين .

مذهب الجمهور

ونترك هذا المذهب الذي جنح إليه الطرفان ، لنرى الأئمة الثلاثة ومعهم أبو يوسف ، يعتبرون النباش سارقاً ويحكمون عليه بالقطع [2] .

ذلك أن لفظ السارق في الآية الكريمة يتناول النباش . واختصاصه بهذا الاسم المعين ليس لنقص معنى السرقة فيه ، ولكن للدلالة على سبب سرقته وهو النبش [3] .

وإذا كان الكفن مما ترغب عنه النفوس وتنفر منه ، إن ذلك لا يخرجه عن كونه مالاً متقوماً . أما ملكية المال : فالكفن باق على حكم ملك الميت ، وله مطالب من العباد وهم أولياؤه ، فيقومون بالمطالبة ؛ كقيام ولي الصبي في الطلب بماله .

كما أنه من غير المسلم به ، أن القبر ليس حرز مثل لهذا المال ، فإن حرز كل شيء بحسب حاله الممكنة فيه ، ولا يمكن ترك الميت عارياً ، فصارت هذه الحاجة قاضية بأن القبر حرز ، قال ابن العربي : (وقد

---

(١) راجع « فتح القدير » للكمال بن الهمام (٢٣٤/٤) .

(٢) وانظر « الهداية » مع « فتح القدير » (٢٣٤/٤ — ٢٣٥) .

(٣) راجع « أصول السرخسي » (١٦٧/١) .

نبه الله تعالى عليه بقوله : (ألم نجعل الأرض كفاتاً أحياء وأمواتاً [1])
أي ليسكن فيها حياً ويدفن فيها ميتاً .

وأما قول بعضهم : إنه سرق من موضع ليس فيه ساكن وإنما تكون السرقة بحيث تتقي الأعين ويتحفظ من الناس : فإن النباش قد أتى جنايته تحت جنح الليل ، واتقى الأعين ، وتعهد وقتاً لا ناظر فيه ولا مارّ عليه ، فكان بمنزلة ما لو سرق في وقت بروز الناس للعيد وخلوّ البلد منهم جميعاً) [2] .

ومذهب الجمهور هو قول عمر ، وابن مسعود ، وعبد الله بن الزبير وعائشة من الصحابة ، وهو أيضاً قول أبي ثور ، والحسن ، والشعبي ، والنخعي ، وقتادة ، وحماد ، وعمر بن عبد العزيز ، وإسحاق ، وابن المنذر [3] .
وغيرهم من علماء الأمصار .

وقد روى ابن حزم بالسند إلى عبد الرزاق ، عن عبد الله بن عامر ابن ربيعة أنه وجد قوماً يختفون القبور باليمن - أي ينبشونها - فكتب إلى عمر بن الخطاب ، فكتب إليه عمر أن يقطع أيديهم [4] .

وذكر ابن قدامة المقدسي أن عائشة رضي الله عنها قالت : (سارق أمواتنا كسارق أحيائنا) .

---

(١) سورة المرسلات : ٢٥ .
(٢) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي (٢/٦٠٨) «تفسير القرطبي» (٦/١٦٤) .
(٣) انظر «معالم السنن» للخطابي (٣/٣١٣) «فتح القدير» لابن الهمام (٤/٢٣٤) .
(٤) راجع « المحلى » لابن حزم (١١/٣٢٩ - ٣٣٠) .

وعن سهيل ابن أبي صالح قال : شهدت عبد الله بن الزبير قطع يد النباش .

وحدّث حماد بن سلمة عن الحجاج بن أرطاة : أن الشعبي والنخعي ، ومسروق بن الأجدع ، وزاذان ، وأبا زرعة بن عمر ، وعمرو بن حزم ، قالوا في النباش : إذا أخذ المتاع قطع .

وعن إبراهيم النخعي قال : (إذا سرق النباش قدر ما يقطع فيه فعليه القطع) وعن الشعبي أنه سئل عن النباش فقال : (نقطع في أمواتنا كما نقطع في أحيائنا)[1] .

ما نرجحه في المسألة :

والراجح عندنا في هذه المسألة ، هو ما ذهب إليه الجمهور ، الذين أخذوا بقول جمهرة الصحابة وعلماء الأمصار ، من اعتبار النباش سارقاً ، فيقطع إذا بلغت سرقته مبلغ ما تقطع فيه اليد .

ذلك : لأن معنى السرقة - كما سبق - متوفر في النباش لغة وشرعاً ، خصوصاً وأن رسول الله ﷺ ، قد اعتبر القبر بيتاً للميت ؛ فتحت باب (الحجة في قطع النباش) روى أبو داود في سننه « عن أبي ذر قال : قال لي رسول الله ﷺ : يا أبا ذر : قلت : لبيك يارسول الله وسعديك ، قال : كيف أنت إذا أصاب الناس موت يكون فيه البيت بالوصيف[2]

---

(١) « المغني » لابن قدامة (٢٧٢/٨) .

(٢) الوصيف : العبد ، والأمة : وصيفة ، وجمعها وصفان ووصائف ، قال الخطابي : (يريد أن الفضاء من الأرض يضيق عن القبور ويشتغل الناس بأنفسهم عن الحفر لموتاهم حتى تبلغ قيمة القبر قيمة العبد) .

ـ يعني القبر ـ قلت : الله ورسوله أعلم ، قال : أو ما اختار الله لي ورسوله ، قال : عليك بالصبر ، أو قال : تصبر » .

قال الخطابي : (موضع استدلال أبي داوود من الحديث أنه سمى القبر بيتاً ، والبيت حوز ، والسارق من الحرز مقطوع إذا بلغت سرقته مبلغ ما تقطع فيه اليد) [1] .

وأشار ابن الأثير إلى الحديث في « النهاية » وقال في آخر كلامه : (وقبر الميت بيته) [2] .

هذا إلى أن مصلحة الجماعة تقتضي ما ذهب إليه الجمهور ؛ فالنباش يأتي بالحقير من العمل حين يقدم على سرقة الكفن ، فينتهك حرمة الميت ، ويرتكب الجناية التي تضم إلى السرقة ، أنها تمثل خبث النفس ، وسوء الطوية ، وإهدار كرامة الإنسان .

وتأييداً لما جنحنا إليه نرى من الخير أن نثبت هنا ما قاله ابن حزم إيضاحاً لمذهبه في المسألة ، مع العلم أنه متفق مع الجمهور ، على رأي له في مبلغ ما تقطع به يد السارق [3] .

فبعد أن سرد أبو محمد الأقوال والآثار ، قرر أن قطع النباش ـ بصرف النظر عن هذا كله ـ ثابت بلغة الكتاب وما تفرضه الشريعة . قال رحمه الله : (والذي نقول به وبالله تعالى التوفيق أن كل هذا لامعنى له ، لكن الفرض هو ما افترض الله تعالى ورسوله عليه السلام الرجوعَ إليه عند

---

(١) راجع « معالم السنن » للخطابي (٣/٣١٢ ـ ٣١٣) .

(٢) راجع « النهاية » في غريب الحديث لابن الأثير (٤/٢١٣) .

(٣) انظر « المحلى » (١١/٣٥٠) .

التنازع ، إذ يقول تعالى : « فـإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرّسول » [1] الآية . ففعلنا فوجدناه تعـالى يقول : « والسّارقُ والسّارقةُ فاقطعوا أيديَهما » ووجدنا رسول الله ﷺ قد أوجب القطع على من سرق ، بقوله عليه السلام : « لو سرقت فاطمة بنت محمـد لقطع محمد يدها » .

ووجدنا السارق في اللغة التي نزل بها القرآن ، وبها خاطبنا الله تعالى ، هو الآخذ شيئاً لم يبح الله تعالى أخذه فيأخذه متملكا له ، مستخفياً به ، فوجدنا النباش هذه صفته ؛ فصحّ أنه سارق ، وإذ هو سارق ، فقطع اليد على السارق ، فقطع يده واجب ، وبه نقول [2]) .

ب ـ ومن أمثلة الخفي أيضاً لفظ (القاتل) من كلام الرسول ﷺ في حرمان قاتل مورثه من الأرث .

فعن عمر رضي الله عنه قـال : سمعت النبي ﷺ يقول : « ليس لقاتل ميراث » [3] .

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ قال : « لا يرث القاتل شيئاً » [4] .

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : « من

---

(١) سورة النساء : ٥٨ .

(٢) راجع « المحلى » لابن حزم (١١/٣٣٠) وحديث « لو سرقت فاطمة ...» أخرجه أحمد والبخاري ومسلم في قصة المخزومية من رواية عائشة .

(٣) رواه مالك في « الموطأ » وأحمد وابن ماجه .

(٤) رواه أبو داوود .

قتل قتيلاً فإنه لايرثه . وإن لم يكن له وارث غيره – وإن كان والده أو ولده – فليس للقاتل ميراث »[1] .

فلفظ (القاتل) ظاهر الدلالة فيمن يباشر القتل الموجب للقصاص ، وهو القتل عمداً بدون وجه شرعي مبيح .

ويكاد يكون من المتفق عليه ، أن قاتل العمد لايرث من المقتول شيئاً ، إلا ما حكي عن سعيد بن جبير وابن المسيب[2] .

ولا تعويل على هذا القول لشذوذه وقيام الدليل على خلافه .

---

(١) رواه الإمام أحمد بإسناده وفي لفظ للبيهقي « فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى : ليس لقاتل ميراث » انظر « السنن الكبرى » للبيهقي(٦/٢٢٠) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٦/٨١) .

(٢) كما أنه رأي الخوارج الذين لهم موقف معين من السنة .ومن الأمور التي تركوا فيها العمل بالسنة الصحيحة رجم الزاني المحصن ، فقد ذهبوا إلى أن الواجب هو حد الجلد عموم قوله تعالى:(الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم ذكر الرجم وثبت أنه رجم . ومنها : قصر التحريم بالرضاع على من نصت عليهم الآية في قوله عز وجل :(وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم ، وأخواتكم من الرضاعة) دون التفات إلى ماصح في السنة من أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب.ومنها : إجازة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، لأن آية المحرمات لم تنص عليها مع ثبوت تحريم هذا الجمع في السنة . ومنها : جواز الوصية للوالدين والأقربين عملاً بقوله تعالى : (إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين) علماً بأن حديث « لا وصية لوارث » حديث صحيح وهكذا لم يعملوا بما ورد من أحاديث صحيحة في الرجم وعموم التحريم بالرضاع،وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، ومنع الوصية لوارث . وانظر : « المغني » لابن قدامة (٨/١٥٧) ، (٦/٥٧١ ، ٥٧٣) «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة (ص ٢٤١ – ٢٥٠) .

فإلى جانب ما أوردناه من أحاديث : روي أن عمر رضي الله عنه ، أعطى دية ابن قتادة المذحجي لأخيه دون أبيه ، وكان حذفه بسيفه فقتله .

قال ابن قدامة : (واشتهرت هذه القصة بين الصحابة رضي الله عنهم فلم تنكر فكانت إجماعاً)[1] .

حتى إذا تجاوزنا هذا النوع من القتل ، وجدنا بعض الغموض والخفاء ، يكتنف لفظ (القاتل) في تطبيقه على بعض أفراده ، فكان خفياً في القتل خطأ ، أو ماجرى مجرى الخطأ ، والقتل بالتسبب[2] ، وقتل الصبي ، والمجنون ، والنائم .

كما يبدو خفياً في القاتل عمداً بوجه شرعي مبيح ، كالقتل دفاعاً عن النفس ، وكالقتل قصاصاً وحداً ، وكقتل العادل الباغيَ ... إلى غير ذلك مما يُرى مفصّلًا في كتب الفروع .

ولإزالة الإبهام كان لابد من البحث والتأمل ، وذلك لتحديد ماهية القتل الذي يمنع من الإرث[3] ، وفي هذه السبيل نرى وجهات نظر متعددة في الموضوع ، ترتب عليها نوع من الاختلاف عند التطبيق .

---

(١) راجع « المغني » لابن قدامة (٦/٢٩١) « السنن الكبرى » للبيهقي (٦/٢١٩ – ٢٢٠) .

(٢) القتل الجاري مجرى الخطأ : هو كأن ينقلب النائم على إنسان « مورثه » فيقتله . أما القتل بالتسبب فهو : أن يصدر عن القاتل فعل يتسبب عنه قتل مورثه؛ كأن يحفر حفرة في الطريق دون إذن السلطة ، فيقع مورثه فيه ويقتل .

(٣) راجع تفصيلاً وافياً في تحديد القتل المانع من الإرث عند الفقهاء ، وموقف القانون من ذلك في كتاب « التشريع الجنائي الإسلامي » للأستاذ عبد القادر عوده رحمه الله (٢/١٨٥–١٨٧) .

أ ـ فذهب الحنفية إلى أن القتل الذي يمنع من الإرث ، هو القتل الذي يتعلق به وجوب القصاص أو الكفارة .

وعلى هذا : فالقتل الذي تنطبق عليه هـذه القاعدة هو العمد وشبه العمد والخطأ . لأن العمد يتعلق به وجوب القصاص ، وشبه العمد ، والخطأ يتعلق بكل منهما وجوب الكفارة .

فالقاتل ـ يُمنع من الإرث عند الحنفية ـ في إحدى هـذه الحالات الثلاث ، ولا يمنع في غيرها ، وذلك كما في قتل الوارث مورثه قصاصاً ، أو حدّاً ، أو دفعاً عن نفسه ، وكما في قتل العادل مورثه الباغي .

ومثل ذلك ما إذا كان القتل بالتسبُّب دون المباشرة ، كحافر البئر ، وواضع الحجر في غير ملكه ، وكذا إذا كان القاتل صبياً ، أو مجنوناً فلا منع من الإرث أيضاً [1] .

ب ـ أما المالكية : فالقاتل الذي لا يرث عندهم ، هو الذي يقتل عمداً عدواناً ، دون وجه شرعي مبيح ، سواء كان هـذا القتل مباشرة أو بالتسبُّب ، حتى لو كان القاتل صبياً أو مجنوناً ، فإنه يمنع من الإرث .

أما القاتل عمداً بحق ، أو خطأ : فلا يمنع من الإرث عندهم [2] .

جـ ـ وذهب الشافعية ـ في الصحيح عندهم ـ إلى أن القاتل لايرث بحال فلفظ (القاتل) في الحديث يشمل كل الأفراد . وقد استشهد الشيرازي في « المهذب » بحديث ابن عباس السابق (من قتل قتيلاً فإنه لايرثه ...)

---

(١) راجع « شرح السراجية » للسيد الجرجاني (ص/٩ — ١٠) .

(٢) راجع « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » للدردير مع تقريرات الشيخ عليش (٤٨٦/٤) .

ثم قال : (ولأن القاتل حُرِمَ الإرث حتى لا يجعل القتل ذريعة إلى استعجال الميراث ، فوجب أن يحرم بكل حال لحسم الباب) [1] .

د ـ أما الحنابلة : فقد جعلوا ضابط القتل المانع من الإرث : القتلَ بغير حق ؛ وهو القتل المضمون بقود ، أو دية ، أو كفارة .

وعليه : فالقاتل الذي لا يرث ، هو قاتل العمد ، وشبه العمد ، والخطأ ، والمتسبِّب ، وكذا الصبي والمجنون ، والنائم ، وكل قاتل يعتبر قتله جارياً مجرى الخطأ .

أما القاتل بحق : فلا يمنع من الميراث . قال ابن قدامة : (وما ليس بمضمون بشيء مما ذكرنا ـ يعني القود ، أو الدية ، أو الكفارة ـ لم يمنع من الميراث ، كالقتل قصاصاً ، أو حدّاً ، أو دفعاً عن نفسه ، وقتل العادل الباغي ، أو من قصد مصلحة مَوْلِيِّه بما لَهُ فعله ، ومن أمره إنسان عاقل كبير ببط [2] خُرّاجه ، أو قطع سلعة [3] منه فتلف بذلك ، ورثه في ظاهر المذهب [4] .

وقد روي عن الامام أحمد قوله : (إذا قتل العادل الباغيَ في الحرب يرثه) . ونقل محمد بن الحكم عنه في أربعة شهود شهدوا على أختهم

---

(١) « المهذب » للشيرازي (١٤/٢) .

(٢) البط : الشق ، مصدر بط . يقال : بط الرجل الجرح بطاً ، من باب (قتل) شقه .

(٣) السلعة : خراج كهيئة الغدة تتحرك بالتحريك . قال الأطباء كما في « المصباح المنير » هي ورم غليظ ملتزق باللحم يتحرك عند تحريكه ، وله غلاف ، وتقبل التزايد لأنها خارجة عن اللحم ، ولهذا قال الفقهاء : يجوز قطعها عند الأمن .

(٤) راجع « المغني » لابن قدامة (٢٩٢/٦) .

بالزنا فرجمت ، فرجموا مع الناس قوله : (يرثونها ، هم غير قتلة) .

وفي كتب الحنابلة أنه روي عن الإمام أحمد ، ما يدل على أن القاتل عنده لايرث بحال ، كما هو مذهب الإمام الشافعي . ومنشأ ذلك ما جاء عنه في رواية ابنيه صالح وعبد الله (لايرث العادل الباغي ولا يرث الباغي العادل) . قال ابن قدامة : (وهذا يدل على أن القتل يمنع الميراث بكل حال) .

وهكذا يكون لدينا عن الإمام أحمد في مقتل العادل الباغيَ روايتان :

أولاهما : أنه يرثه . والثانية : أنه لايرثه[1] .

غير أن ابن قدامة استنتج من الرواية الثانية ، ما يدل على أن القتل عند أحمد يمنع من الارث بكل حال .

هـ ـ ومذهب الجعفرية متفق مع مذهب المالكية في ضابط القتل المانع من الإرث ، على خلاف عندهم في القاتل الخطأ ، فلهم فيه ثلاثة أقوال :

أولها ـ أنه لايمنع من الميراث ، وهو أرجح الأقوال وأقواها .

---

(١) على أن هناك ما يدل على أفضلية الرواية الأولى ، مما يعلل ما عبر عنه بظاهر المذهب ، وأن الرواية الثانية والاستدلال بها هو غير الظاهر وغير المعمول به من مذهب الإمام أحمد .

فقد جاء في حاشية «المقنع» أن الرواية الأولى جزم بها القاضي في« الجامع الصغير » وأبو الخطاب والشريف في خلافيها ، و « المغني » و « التبصرة » و « الترغيب » ؛ لأن الباغي آثم ظالم ، فناسب أن لايرث مع دخوله في عموم الأدلة ، وهذا بخلاف العادل لأنه مأذون له في الفعل مثاب عليه . راجع « المغني » لابن قدامة (٢٩١/٦ ـ ٢٩٢) « المقنع » لابن قدامة مع حاشيته (٤٦١/٢ ـ ٤٦٢) .

والثاني – أنه يمنع من الميراث .

والثالث – أنه يرث ، ولكن لايرث من الدية ، لأنه إن ورث من الدية وهو الذي يؤديها ، لايكون قد أداها كاملة [1] .

وهكذا كان الخفاء الذي عرض لبعض أفراد (القاتل) كما ورد في الحديث الشريف ، من انضمام أوصاف معينة لهذا البعض ، كالخطأ أو التسبب وغيرهما ، مدعاة للبحث والتأمل عند العلماء والمجتهدين لإزالة الاشتباه ، وكان ما رأينا من اختلافهم فيمن يعاقب بمنع الإرث من مقتوله ، بعد أن اتفقوا على الجاني الذي كان لفظ (القاتل) في الحديث ظاهراً فيه وهو القاتل العمد بدون وجه شرعي يبيح له القتل [2] .

---

(١) « الميراث عند الجعفرية» (ص ٧١–٧٢) لأستاذنا محمد أبي زهرة .

(٢) هذا :وبمذهب المالكية أخذ قانون المواريث رقم ٧٧ لسنة ١٩٤٣ بمصر فقد جاء في المادة الخامسة منه ما يلي :

من موانع الإرث قتل المورث عمداً ، سواء أكان القاتل فاعلاً أصلياً أم شريكاً ، أم كان شاهد زور أدت شهادته إلى الحكم بالإعدام وتنفيذه إذا كان القتل بلا حق ولا عذر وكان القاتل عاقلاً بالغاً من العمر خمس عشرة سنة . ويعد من الأعذار تجاوز حد الدفاع الشرعي.

وعلى مثل ذلك نص القانون الايراني في المادتين ٨٨٠ – ٨٨١ وهما كما يلي :

المادة ٨٨٠ – القتل من موانع الإرث ، فالذي يقتل عمداً من استحق هو في تركته لايكون أهلاً لتلقي الإرث عنه سواء أكان الفاعل وحده ، أم كان واحداً من القتلة .

المادة ٨٨١ – لاتسري أحكام المادة السابقة إذا وقع القتل خطأ ، أو كان تنفيذاً للقانون ، أو حصل في حال الدفاع الشرعي عن النفس .

غير أن الملاحظ أن المادة الخامسة من القانون المصري أوضح في الدلالة على المراد مما نص عليه القانون الايراني في مادتيه لما اشتملت عليه من القيود والصور وانظر : المصدر السابق (ص ٧١ – ٧٢) .

حكم الخفي

في ضوء ما تقدم ندرك أن حكم الخفي وجوب النظر ، من بحث وتأمل ، ليعلم المجتهد ما إذا كان الغموض ناشئاً عن مزية هي زيادة في المعنى الذي كان اللفظ ظاهر الدلالة فيه ، أم لنقص في هذا المعنى .

فإن كانت المزية زيادة في المعنى ، عمل المجتهد بما أدى إليه اجتهاده من إلحاق هذا الفرد بما ظهر المعنى فيه ، فانطبق عليه وأخذ حكمه .

وإن كانت المزية نقصاً نشأ من اختصاص بعض الأفراد باسم معين أو انضمام بعض الأوصاف إليه ، حكم المجتهد بعدم إلحاق هذا البعض بأفراد اللفظ ، وبأن حكمه لاينطبق عليه .

وفي المثالين السابقين رأينا اختلاف أنظار العلماء ، وكيف كان الحكم عند كلٍ بما أدى إليه اجتهاده ، ولقد كانوا في ذلك بعيدين كل البعد عن أي غرض ، أو هوى ، ولكلٍ وجهة .

وإنما كان هذا المقدار من البحث والتأمل ، كافياً في إزالة الإبهام في الخفي ؛ لأن الخفاء لم يكن من ذات الصيغة ، وإنما كان لعارض . لذا كان الخفي – كما قدمنا في صدر البحث – أقل أنواع المبهم خفاء ، فهو يقابل الظاهر الذي هو أقل مراتب الواضح ظهوراً .

وقد اعترض البعض على جعل الخفي في مقابل الظاهر ؛ بحجة أن الظاهر ظهوره من ذاته ، والخفي خفاؤه لعارض .

وجواب ذلك أن الخفاء باللفظ نفسه فوق الخفاء بعارض ، فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه من ذات اللفظ ، لم يكن في أول مراتب الخفاء ،

فلم يكن مقابلًا للظاهر الواقع في أول مراتب الظهور[1] .

من الخفي في نصوص القانون :

١ – نصت المادة الأولى من القانون السوري ذي الرقم /١٦٣/ لسنة ١٩٥٨ على ما يلي : « تستبدل العقارات الوقفية المقرر عليها حق من حقوق القرار ذات الاجارة الطويلة كالمرصد ، والحكر ، والكدك ، والمقاطعة ، والاجارتين ، والقميص ، وشد المسكة ، والكردار ، بالقيمة المتعارف عليها في الاقليم السوري .

وعلى كل من له حق التصرف بعقار من العقارات المذكورة ، أن يطلب استبدال ذلك العقار بالنقد » . وقد نصت الفقرة الأولى من المادة /١٥/ من القانون المشار إليه على ما يلي : « يحظر تحت طائلة بطلان المعاملات ، ومسؤولية الموظفين المسلكية إجراء أية معاملة عقارية لدى دوائر السجل العقاري على حقوق العقار المذكور ما لم يستبدل الحق العيني العائد للوقف وفقاً لهذا القانون » .

ولقد خفيت كلمة (معاملة عقارية) عند التطبيق على بعض الأفراد التي يمكن أن تنطوي تحتها وهي : (معاملة إفراز الأراضي التي عليها حقوق وقفية) حيث كانت هناك صفة زائدة ، مما جعل وزارة الأوقاف تشتبه في دخولها في حدود الحظر المنصوص عليه في المادة /١٥/ المذكورة أم لا ؟

وحين استفتي مجلس الدولة ، أفتى بدخولها تحت ذلك الحظر . ولقد أزال المجلس الغموض عن هذا الخفي بما قدم من حيثيات بنى عليها الرأي المذكور .

---

(١) راجع « التلويح » على « التوضيح » (١٢٦/١) حاشية الرهاوي على شرح « المنار » لابن ملك (٣٥٨/١) .

من هذه الحيثيات : أن الإفراز يقع على الملكية ، ويقضي نهائياً على الشيوع فتحل الملكية الفردية محل الملكية الشائعة .

كما أن عملية الإفراز تغير مكانية حق الملكية ، ووصفه ، وتوضح الحقوق المتداخلة مع بعضها البعض .

ونص المادة /١٥/ أطلق عبارة (المعاملة العقارية) ولم يجعلها محدودة بأي قيد ، وهذا يعني أن جميع الإجراءات التي تتم بشأن العقار ، تنطوي تحت مدلول هذه العبارة الشامل ، والإفرازُ أحد هذه الإجراءات .

وبناء على ذلك أجمعت آراء اللجنة المختصة على أن معاملات الإفراز تدخل في الحظر المنصوص عليه في المادة /١٥/ من القانون رقم /١٦٣/ لسنة ١٩٥٨ [١] .

وهكذا رأينا لفظ (معاملة عقارية) ظاهر الدلالة على المعنى المراد ، ولكنه خفي عند التطبيق على بعض أفراده وهو (معاملات الإفراز) ، لعارض عرض لذلك الفرد ، ثم صدرت فتوى مجلس الدولة ، بما أزال الغموض وأذهب الخفاء ، حيث انطوى هذا النوع من المعاملات في حدود الحظر المنصوص عليه في المادة /١٥/ واعتبر واحداً من مشتملاتها .

٢ — عرّف الشارع المصري في المادة /٣١١/ من قانون العقوبات السرقة بأنها « اختلاس المنقول المملوك للغير » . ولقد ثار نوع من الصعوبة في تطبيق جريمة السرقة على سارق التيار الكهربائي ، بسبب الخفاء في اعتبار التيار منقولاً أو غير منقول ، ذلك لأن المنقول عادة هو الشيء المادي الذي يمكن نقله من مكان .

---

(١) مجلس الدولة ـــــ ٣٩٨ ف / ق/٣

والذي انتهت إليه محكمة النقض هو اعتبار التيار الكهربائي من المنقول ؛ وذلك لتوافر خصائص المنقول فيه : فهو ذو قيمة مالية ، ويمكن ضبطه ، وحيازته ، ونقله من حيز إلى آخر . وإذا كان كذلك يكون نص المادة /٢١١/ عقوبات ، متناولاً اختلاس الكهرباء ولا داعي لإخراجها منه [١] .

وهكذا عرض الغموض عند التطبيق لنوع من أنواع السرقة في النص حيث التبس أمر انطباق السرقة عليه - كما هو شأن الخفي - وأزالت محكمة النقض هذا الغموض .

---

(١) راجع « المدخل للعلوم القانونية » لأستاذنا الدكتور عبد المنعم البدراوي ص ٢٢٧ هذا : ومن صور الخفاء أيضاً ما ثار في موضوع التزوير من تساؤل بشأن الموظف الذي يغفل عمداً إثبات ما كان يجب إثباته في المحرر ، وهل ينطبق على عمله أنه طريق من طرق التزوير التي نص عليها الشارع ومنها جعل واقعة مزورة في صورة واقعة صحيحة ؟ وقد لوحظ أن محكمة النقض المصرية اعتبرته كذلك وقررت أن الموظف في هذه الحالة مرتكب لجريمة التزوير التي يعاقب عليها القانون . وانظر الدكتور البدراوي في « المدخل » (ص ٢٢٨) .

المطلب الثاني

المشكل

المشكل : مأخوذ لغةً من قولهم : أشكل الأمر إذا دخل في أشكاله وأمثاله بحيث لايعرف بدليل يتميز به ، وذلك كقولهم : أحرم أي دخل في الحرم ، وأشتى أي دخل في الشتاء [1] .

قال أبو زيد الدبوسي في التقويم : (وفوق الخفي المشكلُ : وهو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعنى الذي وضعه له واضع اللغة ، أو أراده المستعير ، لدقة المعنى في نفسه لابعارض حيلة [2]) .

وعرفه السرخسي بأنه (اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لايعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال [3]) .

---

(١) وفي وصية علي رضي الله عنه كما في « النهاية » لابن الأثير (وأن لايبيع من أولاد نخل هذه القرى ودية حتى يشكل أرضها غراساً) أي حتى يكثر غراس النخل فيها ، فيراها الناظر على غير الصفة التي عرفها به ، فيشكل عليه أمرها . انظر «النهاية» لابن الأثير مع « الدر النثير » للسيوطي (٢٣٣/١) « المصباح المنير » (٤٣٨/١) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (٥٢/١) .

(٢) انظر المخطوطة (ص ٢٠٦) .

(٣) راجع « أصول السرخسي » (١٦٨/١) .

أما صاحب «المرآة» من المتأخرين فقد قال فيه : (أما المشكل فما خفي مراده ، بحيث لايدرك إلا بالتأمل ، إما لغموض في المعنى ، أو لاستعارة بديعة [1]) .

وأنت ترى ، أن تعريف صاحب المرآة ، أقرب إلى تعريف الدبوسي منه إلى تعريف السرخسي ، وإن كان المآل واحداً .

فالمراد من الدخول في الأشكال عند شمس الأئمة السرخسي ، هو ما أريد من كلام صاحب التقويم .

والتعبير بالغموض في المعنى والاستعارة البديعة – كما جاء في كلام أبي زيد – أشار إليه فخر الإسلام البزدوي ، حين قرر أن الخفاء في المشكل هو فوقه في الخفي ، وبيّن أن مرد ذلك غموض في المعنى ، واستعارة بديعة [2] . ثم تابع الدبوسيَ والبزدويَ المتأخرون ، كما رأينا عند صاحب «المرآة» .

وفي ضوء ما ذكروا واستناداً إلى ما قالوه في الفرق بين المشكل والخفي نستطيع أن نقرر : أن (**المشكل اسم لما خفي المراد منه باللفظ نفسه ، لدخوله في أشكاله ، بحيث لايدرك ذلك المراد ، إلا بقرينة تميزه عن غيره ، وذلك عن طريق البحث والتأمل بعد الطلب**) .

منشأ الاشكال :

١ ـ قد ينشأ الإشكال في المشكل من غموض في المعنى ، بحيث

---

(١) انظر « المرآة » (١/٤٠٨) مع حاشية الازميري .

(٢) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (١/٥٢) .

يحتمل اللفظ في أصل وضعه المعاني المتعددة حقيقة ، ويكون المراد منها واحداً ؛ لكنه قد دخل في أشكاله – وهي تلك المعاني المتعددة – فاختفى عن السامع ، وصار محتاجاً إلى الاجتهاد في تمييزه بدليل .

وذلك كما في الألفاظ المشتركة ؛ فإن اللفظ المشترك موضوع لغة لأكثر من معنى واحد ، وليس في صيغته دلالة على معنى معين من المعاني التي وضع لها . وعلى ذلك فلا بد من الاجتهاد ؛ وذلك بالتأمل بعد الطلب ، لتمييز المعنى المراد عن غيره ، بقرينة خارجية تعيّنه وتدل عليه .

٢ ـ وقد يكون منشأ الإشكال ، أن يستعمل معنى مجازي للفظ من الألفاظ حتى يشتهر به ، مع أنه موضوع في الأصل لمعنى آخر على سبيل الحقيقة .

بين المشكل والخفي :

والمشكل أشد إبهاماً من سابقه القسم الأول ـ وهو الخفي ـ ، لذا كانت رتبته في أقسام المبهم تقابل (النص) الذي هو أعلى مرتبة من (الظاهر) في أقسام الواضح من الألفاظ .

وإنما كان المشكل كذلك ؛ لأن منشأ الغموض كائن فيه من اللفظ نفسه ، بينما جاء الغموض والخفاء للخفي من عارض خارجي ، والخفاء من ذات اللفظ فوق الخفاء بعارض [١]

وبناء على هذا التفاوت ، كان للاجتهاد في بيان المراد من المشكل شأن آخر ، فهو أوسع دائرة من الاجتهاد المطلوب في بيان المراد من

---

(١) راجع « تقويم الأدلة » (ص ٢٦١) « التلويح » على « التوضيح » (١٢٦/١) .

الخفي ، ذلك أن المجتهد في الخفي يبحث في العارض الذي نشأ عنه الخفاء : هل هو زيادة في المعنى الذي دل عليه الظاهر ، أم نقص فيه ؟ فإلى أيها أداه اجتهاده رتب الحكم عليه .

أما في المشكل : فلا بد من التأمل في صيغة اللفظ ، وفي أشكاله التي دخل فيها حتى كان ذلك سبب الغموض ، وعندها قد يجد المجتهد دليلًا يعيّن المعنى المراد ، وقد تكون المبالغة في التأمل طريقاً لهذا التعيين .

والحاجة إلى التأمل في الصيغة وفي الأشكال ، هي التي دعت الجمهور إلى القول : بأن المشكل لايكفي فيه مجرد الطلب ، كما يكفي في الخفي ، بل لابد من التأمل بعد الطلب [1] ؛ فهو نظير رجل اغترب عن وطنه ، فاختلط بأمثاله ، فإنه يطلب أولاً أين هو ؟ ثم يتأمل فيه ليتميز عن أمثاله .

هذا : وإن الفرق في الخفاء بين المشكل والخفي ، جعل المشكل يكاد يلتحق بالمجمل - الذي هو أشد الثلاثة خفاء - وكثير من العلماء لايهتدون إلى الفرق بينهما .

وقد أشار إلى ذلك أبو زيد في التقويم بعد أن عرّف المشكل وكشف عن مرتبته في الخفاء [2] .

وفيما يلي بعض النماذج العملية التي تكشف عن طريقة العلماء في معالجة المشكل وما سلكوه في كيفية استنباط الحكم منه .

---

(١) قال البزدوي في معرض بيان أن المشكل أكثر غموضاً من الخفي (وهذا - يعني المشكل - فوق الأول - يعني الخفي - إذلاينال بالطلب ، بل بالتأمل بعدالطلب ليتميز عن أشكاله) انظر : « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (١ ,٥٢ - ٥٣).

(٢) راجع « تقويم الأدلة » للدبوسي (ص ٢٦٤) المخطوطة .

ا ـ لقد اعتبر العلماء من (المشكل) قوله تعالى : (وإنْ كُنْتم جُنُباً فاطّهّروا) [٢]

فإن هذا النص ظاهر الدلالة في غسل ظاهر البدن ، أما غسل الباطن فمتعذر : لذا سقط هذا الغسل بالاجماع .

وقد وقع الإشكال في غسل الفم ؛ فإن الفم باطن من وجه ، حتى إن الصوم لايفسد بابتلاع الريق ، وظاهر من وجه حتى إنه لايفسد الصوم بدخول شيء فيه .

وبالتأمل والاجتهاد رؤي اعتبار الوجهين .

فألحق بالظاهر في الغسل من الجنابة ؛ لأن التطهر من الجنابة جاء الأمر به في الآية بلفظ (فاطّهروا) بالتشديد ، مما يدل على المبالغة والتكلف في التطهير ، فيدخل لذلك غسل باطن الفم ، إلحاقاً له بالظاهر .

كما ألحق بالباطن في الوضوء ؛ لأن الوضوء أكثر وقوعاً من الغسل ، فكان مقتضى البعد عن الحرج ، التخفيف وترك المبالغة ، فلا تلزم المضمضة ، وفي ذلك ما فيه من اليسر ، الذي هو سمة من سمات التكليف في شريعة الإسلام .

وقد يرد على هذا التمثيل : أن المشكل ما كان في نفسه اشتباه ، وهذا غير منطبق على ما ذكر ؛ فإن التطهر معلوم لغة وشرعاً ولكنه اشتبه بالنسبة إلى داخل الفم والأنف ، كاشتباه لفظ السارق بالنسبة إلى الطرّار ، والنباش ، فيكون من قبيل (الخفي) .

---

(٢) سورة المائدة : ٦.

ويجاب عن ذلك بأن من غير المسلّم به كون التطهر معلوماً شرعاً قبل الطلب والتأمل ؛ وذلك أن معنى التطهر ، غسل جميع ظاهر البدن إلا أن فيه غموضاً لايمكن زواله قبل الطلب والتأمل .

وقد حدث ذلك الغموض من دخول باطن الفم والأنف في أشكاله ، فكان لابد من معرفة أن جميع ظاهر البدن هو البشرة ، والشعر ، مع داخل الفم والأنف أو بدونه ، وذلك من نظائر المشكل ، لا الخفي الذي ينال بمجرد الطلب [1] .

٢ ـ ومن أمثلة المشكل (أنّى) في قوله تعالى : (فأتوا حرثكم أنّى شئتم) [2] .

وبيان ذلك أن كلمة (أنّى) في كلام العرب تدل ـ إذا ابتدىء بها في الكلام ـ على المسألة عن الوجوه والمذاهب ، فتقارب (أين) و (كيف) في المعنى .

ومن هنا نشأ الإبهام ، حيث تداخلت معانيها ودخلت في أشكالها ، مما أوقع العلماء في التردد بين المعاني التي يمكن أن تؤول بها في هذه الآية ، حتى تأوّلها بعضهم بمعنى (أين) وبعضهم بمعنى (كيف) وآخرون بمعنى (متى) إلى غير ذلك ، مما قد يلتقي مع هذه المعاني أو يبتعد عنها .

---

(١) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٥٣) « التوضيح » و « التلويح » (١/١٢٧) « المرآة » (١/٤٠٩) .

(٢) سورة البقرة : جزء من الآية : ٢٢٣ . وراجع « كشف الأسرار » السابق (١/٥٣) فما بعدها .

وبحسب تداخل المعاني في تعددها ، وما ورد من الآثار ، تعددت الأقوال واختلفت الاتجاهات .

أ ـ فقال فريق : معنى (أنّى) في الآية : كيف . وفي ذلك عدد من الآثار : منها ما ورد عن ابن عباس من طريق سعيد بن جبير (فأتوا حَرْثَكم أنى شِئْتُم) قال : يأتيها كيف يشاء ما لم يكن يأتيها في دبرها ، أو في الحيض . وروي مثل ذلك عن عكرمة ومجاهد وابن كعب وغيرهم .

ب ـ وذهب آخرون إلى تأويل (أنى شئتم) بـ (متى شئتم) . وقد روي ذلك عن الضحاك ، ولعله مأخوذ مما أوضحه ابن عباس بقوله : (إذا اشتغل من ههنا جئتَ من ههنا ، ولكن أنى شئتم من الليل والنهار) .

ج ـ وقال آخرون : معنى (أنى شئتم) أين شئتم وحيث شئتم . وقد روي ذلك عن ابن عمر ونافع وابن المسيب وآخرين . وفي هذا جواز إتيان المرأة في غير الموضع المعلوم .

د ـ وذهب قوم إلى أن المعنى : ائتوا حرثكم كيف شئتم ، إن شئتم فاعزلوا ، وإن شئتم فلا تعزلوا . وقد نسب ذلك إلى ابن عباس وإلى سعيد بن المسيب من التابعين [1] .

---

(١) راجع لهذه الأقوال والآثار ، وأقوال أخرى في المسألة « تفسير الطبري » (٤/٣٩٨ ـ ٤١٦) وانظر «منتقى الأخبار» مع «نيل الأوطار» (٦/٢١٢)فما بعدها .

هذا : وقد تكفلت كتب التفسير ، والحديث ، والأحكام ، ببيان هذه الأقوال ، وعلاقتها بما ورد من آثار في سبب نزول الآية .

وهكذا كان تداخل المعاني في كلمة (أنى) أساساً قام عليه الاختلاف في تأويل الآية ، والحكم الذي دلت عليه .

والذي عليه الجمهور من الصحابة والتابعين والعلماء من بعدهم ، أن قوله تعالى : (فأتوا حَرْثَكُم أنَّى شِئْتُمْ) معناه : من أي وجه شئتم من وجوه المأتى [1] .

وبهذا يكون مدلول الآية ، قصر الاتصال بالمرأة على الموضع الذي هو طريق النسل .

ولقد دل على ذلك - إلى جانب الآثار - الطلب والتأمل ، وذلك في أمرين نعرضها فيما يلي :

١ - أما الأمر الأول : فهو أن موضع الحرث هو موضع الولد ، وذكر الحرث ، يدل على أن الإتيان في غير المأتى محرّم . والمأتى الحلال هو الذي دل عليه قوله تعالى : (فأتوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أمَرَكُم الله) [2] .

فقد روى البيهقي عن ابن عباس : (تأتيها كيف شئت مستقبلة

---

(١) انظر : « أحكام القرآن » للشافعي جمع البيهقي (١٩٤/١) « الأم » (٥/ ١٥٦) « مختصر المزني » على هامش « الأم » (٢٩٣/٢ — ٢٩٤) «تفسير الطبري » (٣٩٨/١ — ٤١٦)« شرح معاني الآثار » للطحاوي(٢٣/٢ — ٢٦)« سنن البيهقي» (١٩٤/٧ — ١٩٩) « أحكام القرآن » لابن العربي (١٧٤/١) « تفسير القرطبي » (٩١/٣ — ٩٤) .

(٢) سورة البقرة : ٢٢٢ .

ومستدبرة ، وعلى أي ذلك أردت ، بعد أن لاتجاوز الفرج إلى غيره وهو قوله : فأتوهن من حيث أمركم الله) [١] .

وقال الإمام الشافعي : (وبيّنٌ أن موضع الحرث موضع الولد ، وأن الله عز وجل أباح الإتيان فيه إلا في وقت الحيض . وإباحة الإتيان في موضع الحرث ، يشبه أن يكون تحريم إتيان في غيره) [٢] .

وقال أبو بكر الجصاص : (الحرث : المُزدَرَع ، وجُعل في هذا الموضع كنايةً عن الجماع ، وسمي النساء حرثاً لأنهن مزدرع الأولاد) [٣].

وقال الكيا الهراسي الطبري : (وفي قوله تعالى : « فإذا تَطَهَّرْنَ فأتوهُنَّ من حيثُ أمَرَكم الله » مع قوله : « فأتوا حَرْثَكم أنّى شئتم » ما يدل على أن في المأتى اختصاصاً ، وأنه مقصور على موضع الولد) [٤] .

٢ – أما الأمر الثاني : فهو أن تحريم الاتصال بالزوجة في زمان الحيض بقوله تعالى : (فاعتَزلوا النِّساءَ في المَحيضِ ولا تَقرَبوهُنَّ حتّى يَطهُرْنَ) يدل بالأولى على تحريم الاتصال بها في الموضع الآخر ، لأن الأذى – من نجاسة وقذر في الحالة الأولى – عارض ، وفي الثانية دائم ولازم .

---

(١) انظر « السنن الكبرى » للبيهقي (١٩٦/٧) .

(٢) « أحكام القرآن » للإمام الشافعي (١٩٤/١) وراجع « الأم » (١٥٦/٥) و « مختصر المزني » على هامش « الأم » (٢٩٣/٣ – ٢٩٤) .

(٣) راجع « أحكام القرآن » للجصاص (٤١٥/١) .

(٤) « أحكام القرآن » للكيا الطبري – مخطوطة دار الكتب المصرية ، وانظر « تفسير القرطبي » (٩٣/٣) .

قال ابن العربي : (سألت الإمام القاضي الطوسي عن المسألة فقال : (لايجوز وطء المرأة في دبرها بحال ؛ لأن الله تعالى حرم الفرج حال الحيض لأجل النجاسة العارضة ، فأولى أن يحرم الدبر بالنجاسة اللازمة) [1] .

إذا تقرر ذلك : كان مدلول (أنى) تعميم الأحوال ، دون المحال ويكون المراد من الآية ، إباحة الإتيان من حيث شاء المكلف من وجوه المأتى ، لاتعميم المحال بحيث يباح غير موضع الحرث .

قال أبو جعفر الطبري بعد أن أورد الآثار وجنح إلى التحريم : (وإذا كان ذلك هو الصحيح فبيّنٌ خطأ قول من زعم أن قوله : « فأتوا حرثكم أنّى شئتم » دليل على إباحة إتيان النساء في الأدبار ؛ لأن الدبر لامحترث فيه ، وإنما قال تعالى ذكره : « حرث لكم » فأتوا الحرث من أي وجوهه شئتم ، وأي محترث في الدبر فيقال : ائته من وجهه ؟)

وهكذا يستبين البعد عن الصواب ، في طريق من جنح إلى القول بإباحة إتيان النساء في الموضع الذي لا محترث فيه ؛ لأنه لا محترث في الدبر حتى يكون الإتيان فيه مباحاً ، كما تتبين صحة ما ورد من الآثار الصحيحة في سبب نزول الآية ، وعلاقته بما كانت تقوله اليهود حول هذا الأمر : فقد روى البخاري ومسلم عن جابر « كانت اليهود يقولون : إذا جامع الرجل أهله من ورائها جاء الولد أحول » فنزلت — فذكر الآية — وفي رواية لمسلم « كانت اليهود تقول : من أتى امرأته في قبُلها من دُبرها كان الولد

(١) « أحكام القرآن » (١/١٧٤) . وابن العربي . هو القاضي محمد بن عبد الله الاشبيلي المالكي أبو بكر ، من حفاظ الحديث ، وممن بلغوا رتبة الاجتهاد ، على براعة في اللغة والأدب . نقل عن ابن بشكوال قوله فيه : ختام علماء الاندلس وآخر أئمتها وحفاظها . من كتبه « أحكام القرآن » « عارضة الاحوذي في شرح الترمذي » « القبس في شرح الموطأ » « الانصاف في مسائل الخلاف » « المحصول » في أصول الفقه « العواصم من القواصم » ، توفي سنة ٥٤٣ هـ .

أحول » فنزلت (نِساؤُكُم حَرْثٌ لكُم فأتُوا حَرْثَكُم أنّى شِئْتُم[1]).

٣ – ومما اعتبر من المشكل قوله تعالى : (أو يَعفُوَ الذي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاح) من الآية الواردة في شأن المطلّقات قبل الدخول ، ذوات المهر المسمى : وهي قوله سبحانه : (وإن طلّقتموهنّ من قبلِ أن تمسُّوهُنّ ، وقد فرضتم لهن فريضة فنصفُ ما فرَضْتُم إلا أن يَعفُونَ ، أو يَعفُوَ الذي بِيَدِهِ عُقدةُ النِّكاحِ ، وأنْ تعفُوا أقربُ للتّقْوى ، ولا تنْسَوا الفَضْلَ بَيْنَكُم ، إنّ اللهَ بِما تعمَلونَ بَصير)[2] .

ذلك أن المراد من (الذي بيده عقدة النكاح) يحتمل أن يكون الزوج ، ويحتمل أن يكون الولي ، ولذا كان لابد من التأمل والاجتهاد للخروج من الإشكال .

أ – فإذا كان المراد به الزوج : كان تأويل الآية ، أن المرأة إذا فرض لها مهر ، ثم طلقت قبل الدخول ، وجب لها نصف المهر المفروض ، إلا أن تعفو عن حقها وتترك ذلك النصف للزوج فلا تأخذ شيئاً ، أو أن يعفو الزوج عن حقه ـ وهو نصف المهر ـ فيكون المهر كله للمرأة . وهكذا يتنصف المهر بالطلاق بينهما ؛ فإن عفت المرأة عن النصف الذي لها

---

(١) راجع « تفسير الطبري » (٤/٤١٦) « سنن البيهقي » (٧/١٩٤–١٩٥) وراجع « أحكام القرآن » للجصاص (١/٤١٥ – ٤١٧) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٦/٢١٢ – ٢١٧) . هذا : وإذا كنا قد عرضنا للمسألة من جانب التمثيل للمشكل بـ (أنى) إننا نترك التفصيل لمظانه ؛ فهناك إلى جانب الآثار وتحرير الأقوال ، الدفاع عن بعض من نسب إليه القول بإباحة الإتيان في غير موضع الحرث ، ثم ثبت عنه غير ذلك ، وقد أشرنا إلى تلك المظان .

(٢) سورة البقرة : ٢٣٧ .

وتركت للرجل جميع الصداق جاز ، وإن عفا الرجل لها عن النصف الذي له ، أكمل لها الصداق جميعه .

على أن العفو مشروط عند العلماء : بأن يكون العافي منهما رشيداً جائزاً تصرفه في ماله . فإن كان صغيراً ، أو سفيهاً لم يصحّ عفوه ؛ لأنه ليس له التصرف في ماله بهبة ، ولا إسقاط .

ب ـ وإذا كان المراد به الوليّ : كان تأويل الآية ، أن المرأة إذا فرض لها مهر ، وطلقت قبل الدخول وجب لها نصف المهر ، إلا إذا عفت عن ذلك النصف للرجل المطلق إن كانت أهلاً للتصرف ـ بأن لم تكن صغيرة أو محجوراً عليها ـ أو أسقطه وليها ، إن لم تكن أهلاً للتصرف .

والقول بأن الزوج هو المقصود من (الذي بيده عقدة النكاح) هو المروي عن علي ، وابن عباس ، وجبير بن مطعم الذي روى عنه الدارقطني أنه تزوج بامرأة من بني نصر ، فطلقها قبل أن يدخل بها ، فأرسل إليها بالصداق كاملاً ، وقال : (أنا أحق بالعفو منها . قال الله تعالى : « إلاّ أنْ يَعفُونَ أو يَعفُوَ بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ » وأنا أحق بالعفو منها [1]) .

وبه قال سعيد بن المسيب وشريح [2] وسعيد بن جبير ، ونافع بن جبير ، ونافع مولى بن عمر ومحمد بن كعب ، وطاووس ، ومجاهد ،

---

(١) راجع « السنن الكبرى » للبيهقي (٧/٢٥١ - ٢٥٢) .

(٢) روى البيهقي عن شريح قولاً أجاز فيه عفو الأخ عن صداق أخته المطلقة قبل الدخول، فقال الشعبي حين بلغه ذلك: (والله ماقضى شريح قضاء كان أحمق منه حين ترك قوله الأول وأخذ بهذا) « السنن الكبرى » (٧/٢٥١) .

وإياس بن معاوية ، وجابر بن يزيد ، وابن سيرين والشعبي ، والثوري وإسحاق [1] .

أما القول بأن المقصود هو الولي : فقد روي عن ابن عباس أيضاً قال الدارقطني : هو قول إبراهيم ، وعلقمة ، والحسن . زاد غيره عكرمة وطاووس ، وعطاء ، وأبا الزناد ، وزيد بن أسلم ، وربيعة ، وأبا الشعثاء ، وابن شهاب ، والأسود بن يزيد [2] .

أما الأئمة الأربعة فكانوا بعد النظر والتأمل فريقين :

أ ـ فإلى القول الأول ـ وهو اعتبار أن (الذي بيده عقدة النكاح) هو الزوج ـ جنح أبو حنيفة ، والشافعي في الجديد ، وأحمد في ظاهر المذهب [3] .

ب ـ وإلى القول الثاني ـ وهو اعتبار أن (الذي بيده عقدة النكاح) هو الولي ـ جنح مالك فيما رواه عنه ابن وهب ، وأشهب ، وابن عبد الحكم ، وابن القاسم ، ورواه البيهقي عن الشافعي في القديم وقال : (ثم رجع

---

(١) راجع « السنن الكبرى » للبيهقي (٧/٢٥١ ـ ٢٥٢) « المغني » لابن قدامة (٦/٧٢٩) « الجامع لأحكام القرآن » للقرطبي (٣/٢٠٦) .

(٢) راجع « السنن الكبرى » للبيهقي (٧/٢٥٢) « المغني » لابن قدامة (٦/٧٢٩ ـ ٧٣٠) « تفسير القرطبي » (٣/٢٠٦ ـ ٢٠٧) .

(٣) راجع « الأم » للشافعي (٥/٦٦ ، ١٥١) « أحكام القرآن » للشافعي جمع أبي بكر البيهقي (١/٢٠٠) « مختصر المزني » هامش جزء ٧ من « الأم » (٤/٣٤) « أحكام القرآن » للجصاص (١/٥٢١ ـ ٥٢٣) « المغني » لابن قدامة (٦/٧٢٩ ـ ٧٣٠) .

ـ يعني الشافعي ـ في الجديد إلى القول الأول ، وهو القول الأصح والله أعلم بالصواب[1]) .

الاحتجاج للقول الأول :

وكان من الحجج المؤيدة للقول الأول : أن حق العفو ؛ من هبة ، أو إسقاط ، إنما هو لمن يملك ، والولي لا يملك .

وإذا كان الله تبارك وتعالى قد أمر بعدم نسيان الفضل : فأي فضل في أن يتصرف الإنسان بمال غيره ، ولا شك أن ذلك ليس أقرب للتقوى ، وإنما الأقرب للتقوى أن يعفو في حدود ملكه ، فيتنازل حيث أمر الله بالتنازل ، وذلك كله ينطبق على الزوج ولا ينطبق على الولي .

والإجماع منعقد على أن الولي ، لا يملك أن يهب شيئاً من مال موليته ، والمهر مالها .

وكذلك أجمع العلماء على أن الولي ، لو أبرأ الزوج من المهر قبل الطلاق ، لم يجز ، فكذلك بعده .

واحتج بعضهم بما روى الدارقطني من حديث قتيبة بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ : « ولي عقدة النكاح الزوج[2] » .

وبيان ما أجملناه فيما يلي :

---

(١) « السنن الكبرى » للبيهقي (٧/٢٥٢) وراجع : « بداية المجتهد » لابن رشد (٢/٢٥) .

(٢) ذكره ابن قدامه في « المغني » (٦/٧٢٩) والحديث ذكره البيهقي من رواية ابن لهيعة وقال : هذا غير محفوظ ، وابن لهيعة غير محتج به والله أعلم .

لقد كانت عمدة الاحتجاج عند الشافعي رضي الله عنه ، أن العفو إنما يكون لمن له ما يعفوه ، فقد قال عند قوله تعالى : (أو يَعفُوَ الذي بيدهِ عقدةُ النِكاح) : (وبيّنٌ عندي في الآية أن الذي بيده عقدة النكاح الزوج ، وذلك أنه إنما يعفو من له ما يعفوه ، فلما ذكر الله جل وعز عفوها عما ملكت من نصف المهر ، أشبه أن يكون ذكر عفوه لماله من جنس نصف المهر والله أعلم) [1] .

أما أبو بكر الجصاص : فلم يعرض أيضاً لحديث عمرو بن شعيب ، ولكنه أفاض في الاستدلال بشكل آخر ، واعتبر النزوع إلى القول الأول هو الموافق للأصول ؛ فقد قرر أن اللفظ إذا احتمل المعاني ، وجب حمله على الأصول ، ولا خلاف أنه غير جائز للأب هبة شيء من مال المرأة للزوج ، ولا لغيره . فكذلك المهر ، لأنه مالها ؛ فالقول بأن الذي بيده عقدة النكاح هو الولي ، مخالف للأصول خارج عنها .

ويرى الجصاص أن قوله تعالى : (أو يعفوَ الذي بيدهُ عقدةُ النكاح) لا يجوز أن يتناول الولي بحال ، لا حقيقة ولا مجازاً ؛ لأن قوله : (الذي بيده عقدة النكاح) يقتضي أن تكون العقدة موجودة وهي في يد من هي في يده ؛ فأما عقدة غير موجودة ، فغير جائز اطلاق اللفظ عليها بأنها في يد أحد ، فلما لم تكن هناك عقدة موجودة في يد الولي قبل العقد ولا بعده ، وقد كانت العقدة في يد الزوج قبل الطلاق ، فقد تناوله اللفظ بحال ، فوجب أن يكون حمله على الزوج أولى منه على الولي .

---

(١) راجع « الأم » (٥/١٦٦،١٥٦) « أحكام القرآن » للشافعي (١/٢٠٠) « مختصر المزني » بهامش « الأم » (٤/٣٤) .

ولقد قوّى هذه الأولوية عند أبي بكر قوله تعالى في نسق التلاوة: (وَلَا تَنْسَوُا الفَضْلَ بَيْنَكُم) ونَدْبه إلى الفضل في قوله سبحانه: (وأن تَعفُوا أقربُ للتقوَى) وليس في هبة مال الغير إفضال منه على غيره، والمرأة لم يكن منها إفضال. وفي تجويز عفو الولي، إسقاط معنى الفضل المذكور في الآية.

ولا شك أن الزوج مندوب إلى ما دعت إليه الآية من هذا الخير، وعفوه وتكميل المهر للمرأة جائز منه، فوجب أن يكون مراداً بها.

ويرى الجصاص أن قيام الدليل على أن المراد بالآية الزوج، هو الحكَم فيما ورد عن السلف من قول بأنه الزوج، وقول بأنه الولي. ومما قاله في ذلك: (وإذا كان الزوج مراداً انتفى أن يكون الولي مراداً بها، لأن السلف تأولوه على أحد معنيين: إما الزوج وإما الولي، وإذ قد دللنا على أن الزوج مراد، وجب أن تمتنع إرادة الولي [٢]).

موقف ابن قدامة:

أما ابن قدامة المقدسي: فقد احتج لظاهر مذهب أحمد بحديث الدارقطني، ثم قرر أن الزوج، هو الذي يملك قطع النكاح، وفسخه وإمساكه؛ فهو الذي بيده عقدة النكاح. وإذا كان الولي لا يملك هبة، أو اسقاط مهر المرأة – الذي هو مالها كغيره من أموالها وحقوقها – كسائر الأولياء، فالعفو في الآية هو عفو الزوج عن حقه [٢].

وعلى ما يمكن أن يعترض على اعتبار الذي بيده العقدة هو الزوج،

---

(١) « أحكام القرآن » للجصاص (١/٥٢١ – ٥٢٣).

(١) « المغني » لابن قدامة (٦/٧٣٠).

من أن فيه عدولاً عن خطاب الحاضر إلى خطاب الغائب ، أجاب ابن قدامة بأن هذا العدول غير ممتنع كما في قوله تعالى : (حتَّى إذا كُنتُمْ في الفُلْكِ وَجرَيْنَ بِهِمْ بريحٍ طيبةٍ)[1] وقوله سبحانه : (قُلْ أطيعُوا اللهَ وَأَطيعُوا الرَّسولَ فإن تَوَلوافإنما عَلَيْهِ ماحُمِّلَ وَعَلَيْكُم ما حُمِّلتمُ)[2].

هذا : وقد ذكرنا من قبل ، أن هذا الذي احتج له ابن قدامة هو ظاهر مذهب أحمد في رواية الجماعة .

وقد روى عنه ابن منصور : إذا طلق امرأته – وهي بكر – قبل أن يدخل بها فعفا أبوها أو زوجها ، ما أرى عفو الأب إلا جائزاً .

غير إن أبا حفص اعتبر ما نقله ابن منصور ، قولاً لأبي عبد الله قديماً . وظاهر هذا القول أن المسألة رواية واحدة ، وأن الإمام أحمد قد رجع عن قوله بجواز عفو الأب ، وذكر العلماء أنه هو الصحيح ؛ لأن مذهبه أنه لا يجوز للأب اسقاط ديون ولده الصغير ، إلا بما فيه مصلحته ، ولا حظ للمرأة في هذا الإسقاط ، فلا يصح .

أما القول برواية ابن منصور : فقد قرر ابن قدامة ، أنه لا يصح إلا بخمسة شروط :

الأول – أن يكون أباً ؛ لأنه الذي يلي مالها ولا يتّهم عليها .

الثاني – أن تكون صغيرة ليكون ولياً على مالها ، فإن الكبيرة تلي مال نفسها .

---

(١) سورة يونس : ٢٢ .

(٢) سورة النور : ٥٤ .

الثالث ـ أن تكون بكراً لتكون غير مبتذلة ، ولأنه لا يملك تزويج الثيب وإن كانت صغيرة ، ولا تكون ولايته عليها تامة .

الرابع ـ أن تكون مطلقة ، لأنها قبل الطلاق معرضة لإتلاف البضع .

الخامس ـ أن تكون قبل الدخول ، لأن ما بعده قد اتلف البضع ، فلا يعفو عن بدل متلف [1] .

الاحتجاج للقول الثاني :

لقد كان من أهم ما احتج به للقول الثاني الذي يعتبر الذي بيده العقدة هو الولي : أن صيغة الخطاب في الآية وساق الكلام ، يدلان على أن هنالك أصنافاً ثلاثة من الأشخاص تعنيهم الآية :

فقد ذكر الله الأزواج في صدر الآية ، وخاطبهم ، ثم ذكر النساء بقوله : (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ) فلم يبق إلا الولي .

ولو أراد الزوج لقال : (أو تعفوا) بصيغة خطاب الحاضر ، ولا موجب للعدول عنه . ثم إن الزوجات على قسمين : من تستطيع العفو ـ وقد ذكرت ـ ومن لا تستطيعه لصغر أو حجر عليها ، فيقوم مقامها الولي .

ذكر أبو بكر ابن العربي في « أحكام القرآن » (أن الله تعالى قال في أول الآية : « وإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ » ... إلى قوله تعالى : « وَقَدْ فَرَضْتُمْ لهن فَرِيضَةً فَنِصْفُ ما فَرَضْتُم » فذكر الأزواج وخاطبهم بهذا الخطاب ثم قال : « إلا أن يَعْفُونَ » فذكر النسوان ... « أو يَعْفُوَ

---

(١) راجع « المغني » لابن قدامة (٦/٧٣١) .

الذي بيَده عُقدةُ النِكاح » فهذا ثالث ، فلا يرد إلى الزوج المتقدم إلا لو لم يكن لغيره وجود ، وقد وجد ـ وهو الولي ـ فلا يجوز بعد هذا إسقاط فائدة التقدير ، بجعل الثلاثة اثنين من غير ضرورة) .

وقال أبو بكر : (واعتبار الذي بيده عقدة النكاح هو الولي أنظم في الكلام وأقرب إلى المرام ، فالله تعالى حين ذكر النسوان قال : « إلا أنْ يعفونَ » ومعلوم أنه ليس كل امرأة تعفو ، فإن الصغيرة أو العجوز لاعفو لها ، فبيّن الله تعالى القسمين وقال : « إلا أن يَعفُونَ » إن كن لذلك أهلًا ، أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ، لأن الأمر فيه إليه [1]) . وقد تابع ابنَ العربي في ذلك القرطبي [2] .

ما نرجحه في المسألة :

والراجح عندنا ما ذهب إليه الأئمة الثلاثة أبو حنيفة ، والشافعي ، وأحمد ، من اعتبار الزوج هو (الذي بيده عقدة النكاح) .

وفي الحجج التي أوردت مقنع وأيُّ مقنع ؛ فالحق أننا لانتصور العفو إلا ممن له حق يتنازل عنه لغيره ، والفضل الذي جاء النهي عن نسيانه ، إنما يكون لمن يملكون أن يتفضلوا ، والعقدة هي للذي بيده قطع النكاح وفسخه وإمساكه ـ كما قال ابن قدامة ـ .

---

(١) راجع « أحكام القرآن » (٢٢١/١) .
(٢) انظر « الجامع لاحكام القرآن » (٢٠٧/٣) .

وما أحسب أن في كلام ابن العربي رحمه الله ما يقوى على النهوض في وجه ما ذكره الشافعي ، وما أفاض به أبو بكر الجصاص . وقد رأينا ابن قدامة يدفع ضرورة أن يكون المراد الولي ـ لئلا يعود الكلام إلى الزوج بعد ذكره في صدر الآية وذكر النساء فيما بعد ـ بأن العدول عن خطاب الحاضر إلى خطاب الغائب غير ممتنع .

ولقد حمّل ابن العربي الكلام أكثر مما يحمل ، حين أصّر على تأويل (يعفون) بقيد (إن كن أهلاً لذلك) ؛ ليكون الولي هو المراد بما بعد (يعفون) حيث يقوم مقام من لاتملك العفو من النساء .

وأولى بنا أن نعتبر الزوج هو المراد من الذي بيده العقدة ، من أن نحمِّل الكلام قيداً ، قد يكون في بعض الحالات من المسلّمات ، فالتي لا تملك أن تعفو ، لاتكون ممن وجه إليها الخطاب ، ويكون تصرف الولي أمراً طبيعياً .

فإن كانت المرأة أهلاً للعفو بنفسها أو بوليها ، عفت ولم تأخذ شيئاً من المهر . وإن عفا الزوج ، كان للمرأة المهر كاملاً .

ولا شك أن الجنوح إلى القول الأول ، أسلم من جهة أن جواز ذلك معلوم من ضرورة الشرع ، بينما نرى في الجنوح إلى القول الثاني زيادة في الشرع ، تحتاج إلى دليل . وما اعتبره أنصار هذا القول دليلاً لما جنحوا إليه ، لم نجد فيه مقنعاً .

وبعد ذلك كله ، يلاحظ أن الخطاب في الآية هو للأزواج ، وذلك في قوله تعالى : (وإن طَلَّقْتُمُوهُنَّ) فإذا لم يعتبر أن الزوج هو الذي بيده عقدة النكاح ، كان في ذلك تفكيك للنظم القرآني [1] .

---

(١) وانظر : « أصول الفقه » للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي (ص ٣٩٢) .

هذا : وقد اعتبر ابن رشد [1] أنّ من الزيادة على الشرع القول بأن المقصود في الآية هو الولي ، كما أن من العسير على القائل بذلك أن يأتي بدليل يبين أن الآية ، هي في الولي أظهر منها في الزوج ، قال رحمه الله : (ويشبه أن يكون هذان الاحتمالان اللذان في الآية - يعني الزوج والولي - على السواء ، لكن من جعله الزوج ، لم يوجب حكماً زائداً في الآية : أي شرعاً زائداً ، لأن جواز ذلك معلوم من ضرورة الشرع ، ومن جعله الولي : إما الأب وإما غيره ، فقد زاد شرعاً فلذلك يجب عليه أن يأتي بدليل يبين أن الآية أظهر في الولي ، منها في الزوج ، وذلك شيء يعسر) [1] .

حكم المشكل :

وهكذا يتبين مما تقدم في الأمثلة التي ذكرنا ، أن حكم المشكل النظر أولاً في المعاني التي يحتملها اللفظ ، وضبطها ، ثم الاجتهاد في البحث عن القرائن التي يمكن بواسطتها معرفة المعنى المراد من بين تلك المعاني المحتملة .

وبذلك يُحتاج في الوصول إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ في المشكل ،

---

(١) هو محمد بن أحمد بن رشد الاندلسي ، أبو الوليد ، الفيلسوف من أهل قرطبة ، يلقب بـ(ابن رشد الحفيد) تمييزاً له عن جده أبي الوليد محمد بن أحمد المتوفى سنة ٥٢٠ هـ صنف ابن رشد نحو خمسين كتاباً منها « فلسفة ابن رشد » « التحصيل » في اختلاف مذاهب العلماء ، « منهاج الادلة » في الاصول « تهافت التهافت » في الرد على الغزالي «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقه « الكليات » في الطب ترجم إلى اللاتينية والاسبانية والعبرية ، توفي سنة ٥٩٥ هـ .

(٢) انظر « بداية المجتهد » لابن رشد (٢/٢٥) .

من الاجتهاد ، ما لا يحتاج في الخفي ، إذ أن المشكل - كما ذكرنا من قبل - أدْخَلُ في عدم الوضوح من الخفي ، وقد كنا أسلفنا أن المشكل لايكتفى في إزالة غموضه بالطلب ، بل لابد بعد هذا الطلب من البحث والتأمل .

من المشكل في نصوص القانون :

أ - من أمثلة المشكل في القانون لفظ (الليل) الذي جعل في قانون العقوبات المصري ظرفاً مشدداً لعقوبة السرقة ، ولم يرد في نصوص الشارع تحديد للمعنى المراد من هذا اللفظ ، فقد يراد به الليل بمعناه الفلكي : أي الفترة المحصورة بين غروب الشمس وشروقها ، وقد يراد به أيضاً الفترة التي يخيم فيها الظلام بالفعل .

وقد أخذ القضاء المصري بهذا المعنى الثاني ، معلّلًا ما جنح إليه ، بأن الفترة التي يسود فيها الظلام فعلًا هي الفترة التي تتوفر فيها حكمة التشديد الذي أراده الشارع ، نظراً لما للظلام من رهبة في النفس ، وما يهيئه من فرصة مواتية للجاني تسهل له ارتكاب جريمته .

غير أن محكمة النقض ، عادت فأخذت بالمعنى الأول للّيل ، فقررت أن مقصود الشارع هو الليل الفلكي ، وهو تلك الفترة الزمنية المحصورة بين غروب الشمس وشروقها[1] .

ب - ومن أمثلة المشكل أيضاً لفظ (الجدك) الذي ورد في المادة

---

(١) المجموعة الرسمية للنقض ١١ ، ٢٢ يناير ١٩١٠ رقم ١٢ المجموعة ١٧ ، ٢٦ يونيه ١٩١٥ رقم ٣٥ وانظر « المدخل للعلوم القانونية » للاستاذ الدكتور عبد المنعم البدراوي ص (٢٢٨ - ٢٢٩) .

/ ٣٦٧ / من القانون المدني المصري القديم التي كانت تنص على أن للمحكمة أن تقضي ببقاء الإيجار لصالح مشتري (الجدك) رغم وجود المنع من التأجير من الباطن في عقد الإيجار .

وإذا عدنا إلى معنى (الجدك) ، رأيناه مأخوذاً من الفارسية ومعناه الرفوف المركبة في المحل التجاري ، وقد جاء الإشكال من احتمال أن يكون المراد بالنص ، مجرد بيع الأرفف ، وأن يكون المراد بيع المحل التجاري . وقد انتهت المحاكم المصرية إلى الأخذ بالمعنى الثاني ، فقررت أنه لايجوز استمرار الإيجار لصالح المشتري ، إلا إذا كان اشترى المحل التجاري ، ولم يقتصر على شراء الأرفف . وقد ساعد القضاة على ذلك ، أن المعنى هو الذي يتمشى مع العلة من استمرار الإيجار لصالح المشتري كما نص القانون [1] .

---

(١) راجع « أصول الفقه » للشيخ عبد الوهاب خلاف . للدراسات العليا (الحلقة الاولى ص ١٧٨) الدكتور البدراوي في « المدخل للعلوم القانونية » (ص ٢٢٩) .

المطلب الثالث

المجمل

المجمل لغة : المبهم والمجموع ، مأخوذ من الإجمال وهو الإبهام ، وعدم التفصيل ، قالوا : أجمل الأمرَ : أبهمه ، والشيءَ : جمعه عن تفرقة ، والحسابَ رده إلى الجملة . والجملة : جماعة كل شيء بكماله ، ويقال : أجملت له الحساب والكلام [1] .

أما المجمل في الاصطلاح : فقد عرّفه صاحب تقويم الأدلة بأنه (الذي لايعقل معناه أصلًا لتوحّش في اللغة وضعاً ، أو المعنى استعارة [2]) .

وقال فخر الإسلام البزدوي في أصوله : (هو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد منه اشتباهاً لايدرك بنفس العبارة ، بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ، ثم التأمل [3]) .

- وعرّفه شمس الأئمة السرخسي بأنه (لفظ لايفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمل وبيان من جهته ، وذلك إما لتوحش في معنى الاستعارة ،

---

(١) انظر المادة في « لسان العرب » و « القاموس المحيط » .

(٢) (ص ١٠٦) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٣) « أصول البزدوي » وشرحه « كشف الاسرار » (١/٥٤) وبمثل تعريف البزدوي عرفه النسفي صاحب « المنار » . انظر « المنار » وشروحه (١/٣٦٥) .

أو في صيغة عربية ، مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة[1]) .

رأينا في هذه التعريفات :

وفي رأينا أن تعريف البزدوي يفضل تعريف صاحب « التقويم » ، وذلك بما أبان من أن المعنى في المجمل ، إنما يدرك بالاستفسار من المجمِل ، ثم الطلب ، ثم التأمل ، وإن كان لم يوضح أن الطلب والتأمل ، إنما يحتاج إليهما إذا لم يكن البيان شافياً . أما صاحب التقويم فقد اقتصر على عدم عقل المعنى .

غير أن تعريف الدبوسي يفضل تعريف البزدوي من حيث إنه أبان السبب في الغموض والخفاء ، حين ذكر أنه توحش في اللغة وضعاً ، أو المعنى استعارة ، بينما اقتصر البزدوي على ازدحام المعاني ، واشتباه المراد .

على أنا حين نأخذ التعريفين جملة ، نرى تعريف البزدوي أوضح في الدلالة على ما يريده علماء الأصول من المجمل .

أما السرخسي : فقد جاء ـ فيما نرى ـ بمحتوى التعريفين السابقين وسلم تعريفه مما قد يبدو في كل واحد منهما ، من عدم الإحاطة ، أو إغفال ما يجب أن يشمله التعريف .

التعريف الذي نراه :

وفي ضوء التعريفات السابقة ، وما ذكره العلماء من موارد للمجمل جعلته بسببها عدة أنواع ، والأمثلة التي استخدموها لإيضاح ما يريدون : نختار أن نعرّف المجمل بأنه : (**اللفظ الذي خفي من ذاته خفاء جعل المراد منه لا يدرك إلا ببيان من المجمِل ، سواء أكان ذلك الخفاء**

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (١٦٨/١) .

لانتقال اللفظ من معناه الظاهر في اللغة إلى معنى مخصوص أراده الشارع ، أم كان لتزاحم المعاني المتساوية ، أم كان لغرابة اللفظ نفسه) .

بين المجمل والمشكل :

والمجمل أشد خفاء من المشكل :

ذلك أن البيان في المجمل ، لايكون إلا من قبل المجمل نفسه ، بينما يمكن في المشكل ، أن يكون بالبحث والتأمل بعد الطلب .

لذلك كان المجمل في أقسام غير واضح الدلالة ، مقابلاً للمفسّر في أقسام الواضح .

وهذا واقع ، مع أن المجمل والمشكل يشتركان في أن الغموض فيهما ذاتي ، وليس بعارض كما في الخفي .

وشمس الأئمة السرخسي بعد أن أورد تعريف المجمل قال : (وتبيّن أن المجمل فوق المشكل ، فإن المراد في المشكل قائم ، والحاجة ، إلى تمييزه من أشكاله . والمراد في المجمل غير قائم ، ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان والتفسير ، وذلك البيان دليل آخر ، غير متصل بهذه الصيغة ، إلا أن يكون لفظ المجمل فيه غلبة الاستعمال لمعنى ، فحينئذ يوقف على المراد بذلك الطريق)[١] .

انواع المجمل :

لقد كان من نتيجة استقراء العلماء لموارد المجمل ، أن ردوها - كما أشرنا في التعريف - إلى أسباب ثلاثة :

---

(١) انظر « أصول السرخسي » (١٦٨/١) وراجع « تقويم الأدلة » للدبوسي (ص ٢٠٦) .

الأول - نقل اللفظ من معناه الظاهر في اللغة ، إلى معنى شرعي جديد .
الثاني - تزاحم المعاني ، وانسداد باب ترجيح واحد منها على غيره .
الثالث - غرابة اللفظ [1] .

وتبعاً لهذه الأسباب في موارد الإجمال ، كان المجمل على ثلاثة أنواع .
وفيما يلي بيان ذلك :

أولاً — النوع الأول :

فالنوع الأول هو : ما كان إجماله بسبب نقل اللفظ من معناه اللغوي الظاهر ، إلى معنى خاص غير معلوم أراده الشارع من جديد . وهذا في نظرنا أغزر أنواع المجمل وجوداً ؛ فكثير من المسميات أعطاها الشارع بعد الإسلام معنى جديداً حسب منهج الشريعة الجديدة ؛ وذلك كالصلاة ، والزكاة ، وغيرهما من الالفاظ التي لها في العربية قبل الوضع الشرعي مدلول معين ، وجاء الإسلام فأعطاها مدلولاً جديداً خاصاً ، كساها نوعاً من الإجمال ، ما كان من الممكن بيانه وتقصيله بالبحث أو الاجتهاد ، وإنما تكفلت ببيانه السنة القولية أو الفعلية [1] (وأنزلنا اليكَ الذكرَ لتبيِّن للناس ما نُزِّل اليهم ولعلّهم يتفكّرون [2]) .

---

(١) راجع لذلك على سبيل المثال « تقويم الأدلة » للدبوسي « أصول السرخسي » (١٦٨/١) « أصول البزدوي » و « كشف الأسرار » (٤٣/١ — ٥٤ — ٥٥) « التوضيح » و « التلويح » (١٢٧/١) « التقرير والتحبير » مع « التحرير » (١٥٩/١) .

(٢) راجع « الرسالة » للإمام الشافعي بتحقيق وتعليق الشيخ أحمد شاكر (ص١٧٦ - ٢١٠) .

(٣) سورة النحل : ٤٤ .

وبيان ما أردناه من مثالي الصلاة والزكاة فيما يلي :

الصلاة :

الصلاة في اللغة – على ما يقوله جماهير أهل اللغة والفقه – الدعاء[٣]. وجاء الإسلام فاطلقها على العبادة المخصوصة ، وإن كانت الصلة لم تنقطع بين المعنى اللغوي – وهو الدعاء – وبين المعنى الجديد .

قال ابن الأثير عند ذكر الصلاة : (وهي العبادة المخصوصة ، وأصلها في اللغة الدعاء فسميت ببعض اجزائها)[١] . وذلك ما ذكره الإمام النووي وغيره فقد جاء في تهذيب الأسماء واللغات : (وسميت الصلاة

---

(٣) قال الأعشى :

وصهباء طاف يهوديها ... وأبرزها وعليها ختم

وقابلها الريح في دنها ... وصلى على دنها وارتسم

قال : دعا لها أن لاتحمض ولاتفسد :

وقال الأعشى أيضاً :

عليك مثل الذي صليت فاغتمضي ... نوما فإن لجنب المرء مضطجعا

قال ابن منظور : (معناه أنه يأمرها بأن تدعو له مثل دعائها أي تعيد الدعاء له ، ويروى : عليك مثل الذي صليت . برفع مثل ، فهو رد عليها : أي عليك مثل دعائك ، أي ينالك من الخير مثل الذي أردت لي ودعوت به لي) : « لسان العرب » المادة .

(١) النهاية في « غريب الحديث » (٢٧٣/١) ومما قاله ابن الاثير هناك : وقيل : إن أصلها في اللغة التعظيم وسميت العبادة صلاة لما فيها من تعظيم الرب تعالى .

الشرعية صلاة لاشتمالها عليه - يعني الدعاء -) [1] .

بيان السنة للاجمال في الصلاة :

وهكذا جاء الاجمال من إعطاء لفظ الصلاة معنى شرعياً ، جديداً ، خاصاً - وهو تلك العبادة المعروفة - بينما رأينا أن أصل معناه في اللغة الدعاء .

---

(١) انظر : « تهذيب الأسماء واللغات » للإمام النووي (١/١٧٩) هذا : ولقد كان طبيعياً أن يبحث العلماء في اشتقاق الصلاة؛فقال الزجاج : الأصل في الصلاة اللزوم يقال : قد صلى واصطلى إذا لزم ، ومن ذلك : يصلى في النار أي يلزم النار ، وقال أهل اللغة أيضاً : إنها من الصلوين وهما عرقان من جانبي الذنب من الناقة وغيرها،وعظمان في الإنسان ينحنيان في الركوع والسجود ، إذ أنها أول موصل الفخذين ، فكأنها في الحقيقة مكتنفا العصعص .

وإلى القول الأول – وهو الاشتقاق من اللزوم – مال الإمام الأزهري فقال : والقول عندي هو الأول ، إنما الصلاة لزوم مافرض الله تعالى ، والصلاة من أعظم الفرض الذي أمر بلزومه « اللسان » .

أما الإمام النووي:فقد جنح إلى القول الثاني،واعتبره الأشهر والأظهر عند العلماء ، وذلك قوله : (واختلف العلماء في اشتقاق الصلاة والأشهر الأظهر أنها في الصلوين . . . قالوا : ولهذا كتبت الصلاة في المصحف بالواو) . انظر : « تهذيب الأسماء واللغات » (١/١٧٩) شرح النووي لمسلم (٤/٧٥) هذا : ومن الغريب ما ذكر بعضهم أن هذه الكلمة معربة عن صلوتا التي هي باللسان العبري موضع الصلاة، وأنها استعملت في القرآن بهذا المعنى في قوله تعالى من سورة الحج: (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً)فيكون العرب أخذوا هذه الكلمة واستعملوها في معنى الدعاء والاستغفار على طريقة المجاز . انظر : « تاريخ التشريع » للخضري (ص /٤٢) .

غير أن القرآن الذي أهتم بهذه الفريضة اهتماماً بالغاً ، وأتى على ذكرها في كثير من المواطن : كقول الله تبارك وتعالى : (وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وآتُوا الزَّكاةَ) [1] وقوله : (إِنَّ الصَّلاةَ كانتْ عَلى المؤْمِنينَ كِتاباً مَوْقوتاً [2]) . لم يبين تفاصيلها وجزئياتها ، من عدد ما فرض من الصلوات ومواقيتها ، وعدد ركعاتها ، وواجباتها ، وسننها ، ومفسداتها ، وما إلى ذلك ،وإنما ذكر أوقاتها اجمالاً .

ومن الآيات في ذلك قوله تعالى : (فَسُبحانَ اللهِ حين تُمسُونَ وحين تُصبِحونَ وَلهُ الحمدُ في السّماواتِ والأرضِ وَعشِيّاً وَحِين تُظهِرُون) [3] (أَقِم الصّلاة لِدُلوكِ الشّمسِ إلى غَسقِ الليلِ وقرآنَ الفجرِ إن قُرآنَ الفَجْرِ كان مَشْهوداً) [4] « وأَقِم الصلاةَ طَرَفي النّهارِ وَزُلَفاً مِن اللّيْلِ إن الحَسَناتِ يُذهِبْنَ السّيئاتِ » [5] (حافِظوا على الصّلواتِ والصّلاةِ الوُسْطى) [6] .

وأشار القرآن إلى كيفية الصلاة إجمالاً ، فجاء في ذلك قول الله جل ذكره : (وقُوموا لله قانِتِين) [7] (يا أيُّها الذينَ آمَنُوا ارْكَعوا واسْجُدوا) [8] .

---

(١) سورة البقرة : ٤٣ .

(٢) سورة النساء : ١٠٣ .

(٣) سورة الروم : ١٨ .

(٤) سورة الإسراء : ٧٨ .

(٥) سورة هود : ١١٤ .

(٦) سورة البقرة : ٢٣٨ .

(٧) سورة البقرة : ٢٣٨ .

(٨) سورة الحج : ٧٧ .

وكان لابد من البيان : والذي أجمل هو الذي يبين . وما أجمله الله في كتابه شاء أن يكون بيانه من نبيه محمد عليه الصلاة والسلام فتكفلت السنة قولاً وعملاً ببيان ما تدعو الحاجة إلى بيانه ، من عدد ما فرض من الصلوات ، ومواقيتها ، وعدد ركعاتها ، وشروطها وسننها ... ليقوم بها المكلف فيكون مؤدياً ممتثلاً ، خارجاً من العهدة .

وكان الرسول صلوات الله عليه المبيّن عن ربه عز وجل ، يصلي بالمسلمين الصلوات الخمس بجماعة ويحرص على بيانها لهم قولاً وعملاً ، حتى إنه صلى مرة على المنبر يقوم ويركع ثم قال لهم : « إنما فعلت هذا لتأتموا بي ولتعلّموا صلاتي »[1] وجاء في الصحيح مما رواه أحمد والبخاري قوله عليه السلام : « صلوا كما رأيتموني أصلي » فكان في بيانه لما أجمل الكتاب ، تحقيق ما من شأنه إقامة الصلاة حق الإقامة كما أمر الله .

الزكاة :

أما الزكاة : فهي في اللغة النماء يقال : زرع زاكٍ ومال زاكٍ : أي نامٍ بيّن الزكاء . وقد زكا الزرع ، وزكت الأرض ، وأزكت[2] .

وترد أيضاً بمعنى التطهير[3] ومنه قوله تعالى : (خُذْ من أمْوالِهِم صدقةً تطهِرهمْ وتُزكّيهِمْ بها)[4] وجاء الإسلام ليعطي للزكاة معنى

---

(١) رواه البخاري ومسلم .

(٢) ومنه قول الشاعر :

والمال يزكو بك مستكبراً يختال قد أشرف للناظر

(٣) انظر « أساس البلاغة » للزمخشري (١٩٣/١) النووي على مسلم (٤٨/٧) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد (٤٠٣/١) « لسان العرب » .

(٤) سورة التوبة : ١٠٣ .

جديداً خاصاً وهو : إعطاء جزء من النصـاب إلى فقير ونحوه ، غير متصف بمانع شرعي يمنع من الصرف إليه [1] .

وكما تطلق الزكاة على الاعطاء المذكور تطلق على الطائفة من المال المزكى بها ، فهي من الأسماء المشتركة بين المال المخرج والفعل .

وهذا لايمنع أن الصلة واضحة بين المعنى اللغوي ، والمعنى الجديد الذي أراده الشارع .

وقد ذكر العلماء أن الزكاة تطلق في الشرع بالاعتبارين معاً : وهما النماء ، والتطهير .

أما بالاعتبار الأول : فعلى معنى أن إخراجها سبب للنماء في المال .

دليل ذلك ماصح في الحديث « ما نقص مال من صدقة » [2] . ووجه الدليل فيه ـ كما قال ابن العيد ـ أن النقصان محسوس بإخراج القـدر الواجب ، فلا يكون غير ناقص إلا بزيادة تبلغه إلى ما كان عليه .

أو على معنى أن متعلقها الأموال ذات النماء كعروض التجارة ، والزراعة ، وسميت بالنماء لتعلقها بها .

---

(١) راجـع « فتح الباري » (٣/١٦٨) « نيل الأوطار » (٤/١٢٢) .

(٢) أخرجه القضاعي من حديث منصور عن يونس عن أبي سلمة مرفوعاً بزيادة « ولا عفا رجـل عن مظلمة إلا زاده الله بها عزاً » ، ولفظ مسلم عن أبي هريرة مرفوعاً « مانقصت صدقة من مال ،وما زاد الله عبداً إلا عزاً ، وما تواضع أحد لله إلا رفعه » وكذا هو عند الترمذي . وانظر « المقاصد الحسنة » للسخاوي (ص ٣٧٢ – ٣٧٣) « الجامع الصغير » للسيوطي مع « فيض القدير » للمناوي (٥/٥٠٣) .

أو على معنى مضاعفة الثواب ، كما جاء « إن الله يربي الصدقة حتى تكون كالجبل »[1] .

أما بالاعتبار الثاني : فلأنها طهرة للنفس من رذيلة الشح ، أو لأنها تطهر المكلف من الآثام .

بيان السنة للاجمال في الزكاة :

ومهما يكن من أمر الصلة بين المعنى اللغوي ، والمعنى الشرعي من حيث النماء والتطهير في كليهما ؛ فإن لفظ (الزكاة) أصبح مجملاً بعد أن كسته الشريعة هذا الثوب ، بما أعطته من مدلول خاص ، لم يكن معروفاً من قبل .

وإذا كان القرآن قد أمر بالزكاة ، وقرنها بإقامة الصلاة في أكثر من موطن من الآي ، كما في قول الله تعالى : (كُلُوا من ثَمَرِهِ إذا أَثْمَرَ وآتُوا حَقَّهُ يومَ حَصادِهِ) وقوله : (وأقيمُوا الصَّلاةَ وآتُوا الزَّكاةَ) . وتوعد من لا يؤتيها بعذاب من عنده كما في قوله سبحانه : (وَوَيْلٌ للمُشْرِكينَ الذينَ لا يُؤتونَ الزَّكاةَ وهُم بالآخرةِ هُم كافِرُونَ[2]) وجعلَ عدم الإيتاء من صفات المشركين للتخويف من منعها ، كما في قوله جل ذكره : (والذينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ والفِضَّةَ ولا يُنْفِقُونَها

---

(١) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد (٤٠٣/١) والحديث ذكره ابن دقيق العيد بهذا اللفظ ، وفي « معجم الزوائد » عن عائشة قالت : قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إن الله يقبل الصدقة ويربيها لأحدكم ، كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله » رواه الطبراني في « الأوسط » ورجاله رجال الصحيح . « معجم الزوائد » (١١٠/٣) .

(٢) سورة فصلت : ٧ .

في سبيلِ اللهِ فبشّرهم بعذابٍ أليم[1]) وبين مصارفها بذكر الأصناف الثمانية ، وذلك في قوله : (إنما الصدقـــاتُ للفقراء ، والمساكينِ ، والعاملينَ عليها والمؤلّفةِ قلوبُهم ، وفي الرّقابِ ، والغارمينَ ، وفي سبيلِ الله ، وابنِ السّبيل)[2] .

أقول : إذا كان القرآن قد جاء بذلك كله ، إنه لم يبين بالتفصيل حد المكلف بالزكاة ، وما هو النصاب الذي تجب فيه الزكاة ، ولا المقدار الواجب دفعه ، وما هي مواقيتها وعددها . حتى جاءت السنة بالبيان لكل ذلك .

وقد روى العلماء في تفصيل ما أجمله الكتاب عدداً من الأحـــاديث الصحيحة مما كتبه رسول الله ﷺ إلى عمّاله على الصدقات ، أو مما حدّث به أصحابه . من ذلك ما روي عن أنس ، أن أبا بكر كتب لهم « إن هذه فرائض الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين ، التي أمر بها الله ورسوله . فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها ، ومن سئل فوق ذلك فلا يعطه ...[3] » ثم فصّل في صدقة المواشي .

ومنها ما جاء عن الزهري عن سالم عن أبيه قال : « كان رسول الله

---

(١) سورة التوبة : ٣٤ وانظر : « فتح الباري » (٣/١٧٤) عند الكلام على قول البخاري : باب . ما أدي زكاته فليس بكنز لقول النبي صلى الله عليه وسلم : «ليس فيا دون خمس أواق صدقة » قلت : ومما ورد في التوعد على ترك الزكاة ما جاء في تفسير الماعون بأنه الزكاة المفروضة فقد روي ذلك علي وابن عبـــاس وابن الحنفية والضحاك وغيرهم . راجع «الرسالة » للشافعي (ص١٨٧)« الدر المنثور » للسيوطي (٦/٤٠١) .

(٢) سورة التوبة : ٦٠ .

(٣) انظر « منتقى الأخبار » و « نيل الأوطار » (٤/١٣٤) .

ﷺ قد كتب الصدقة، ولم يخرجها إلى عماله حتى توفي، قال: فأخرجها أبو بكر من بعده فعمل بها، قال: فقد هلك عمر يوم هلك، وإن ذلك لمقرون بوصيته» الحديث[1].

وعن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة، وليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة[2]».

وهكذا انتقل المبين عليه السلام إلى الرفيق الأعلى، وقد بين لأمته ما أجمله الكتاب، في شأن فريضة الزكاة، التي هي ركن من أركان الاسلام، ومن أفضل مظاهر العدالة الاجتماعية بين بني الانسان.

مدى بيان السنة للمجمل من الأحكام:

وبعد أن اقتصرنا في التمثيل على ذكر الصلاة، والزكاة، رغبة في البعد عن التطويل، نحب أن نقرر أن كثيراً من نصوص الكتاب المتعلقة بالأحكام التكليفية، قد جاءت في اطار مجمل، وما لم يبينه نص قرآني آخر، بينته السنة وفصلت احكامه.

وهذا يشمل - فيما يشمل - احكام العبادات، والمعاملات، والجنايات ونظام البيوت، واحكام الجهاد والسير؛ من حرب وسلم، وعلاقات دولية، إلى غير ذلك من الأحكام، مما يرى مبثوثاً في مظانه من كتب الأصول والفروع.

فالحج مثلاً: ورد مجملاً مفروضاً على من يجد السبيل وذلك بقوله

---

(١) انظر المصدر السابق (١٣٨/٤) فما بعدها.

(٢) رواه أحمد ومسلم. وهو لأحمد والبخاري من حديث أبي سعيد انظر: «منتقى الأخبار» مع «نيل الأوطار» (١٣٤/٤).

تعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا [1]) فبينت السنة السبيل ، وأنه الزاد والراحلة . كما أخبر الرسول الكريم بمواقيت الحج وأعماله ، ومراتب تلك الاعمال وما سوى ذلك ...

وقال عليه الصلاة والسلام فيما رواه مسلم عن جابر : « لتأخذوا عني مناسككم » وفي حجته عليه السلام التي روى حديثها مسلم وأبو داود خير تفصيل وأفضل بيان [2] .

وعرض القرآن للمعاملات بشكل إجمالي ، فأمر بالوفاء بالعقود بقوله جل وعلا : (يا أيها الذين آمنوا أوفو بالعقود) [3] وهذا يشمل جميع الالتزامات . ونهى عن أكل أموال الناس بالباطل وأباح الربح من التجارة . ونص على حل البيع وحرمة الربا ...

ولكن كان لا بد لهذا الاجمال من بيان وتفصيل ؛ فكان في أقضية الرسول صلوات الله عليه ، وأحاديثه بيان ذلك بياناً ، نظم التعامل بين الناس ، وسلك بهم سبيل التعاون المثمر والخير المشترك .

وقل مثل ذلك في بعض أحكام الجنايات ، فمثلا كان نظام الديات معمولاً به عند العرب ، فأبقاه القرآن وأشار إليه باجمال ، وأتت السنة على ذلك بالتفصيل الواضح لأحكام الدية ، وبيان مقدارها ، وأحوالها . وجعلت بعضها على العاقلة [4] .

---

(١) سورة آل عمران : ٩٧ .

(٢) راجع « صحيح مسلم » مع شرحه للنووي (٨/١٧٠ – ١٩٨) .

(٣) سورة المائدة : ١ .

(٤) راجع « أصول الفقه » لأستاذنا أبي زهرة (ص ١٢٥) .

وكانت أحكام الدية هذه ، طائفة من أحكام القصاص الوارد في قوله سبحانه : (وَلَكُمْ في القصاصِ حياةٌ يا أولي الألبابِ لعلّكم تتّقون) [1] .

وبعد هذه الاشارات العابرة ، نرى لزاماً علينا أن نشير إلى أن استقراء العلماء كان تاماً ، حين قرروا أنه ما من مجمل في الكتاب من نصوص الأحكام التكليفية ، إلا وقد بينه الله ، إما بنص قرآني ، أو بهدي من نبيه عليه الصلاة والسلام .

ومن هنا كان لا بد لمن يريد الاستنباط من القرآن – وهو كلي الشريعة – أن ينظر في شرحه وبيانه وهو السنة .

قال الشاطبي [2] – بعد أن استشهد بالآيات والأحاديث على ضرورة النظر في السنة عند ارادة أخذ الأحكام من الكتاب – : (فعلى هذا لا ينبغي الاستنباط من القرآن ، دون شرحه وبيانه – وهو السنة – لأنه إذا كان كلياً ، وفيه أمور كلية ، كما في شأن الصلاة ، والزكاة والحج والصوم ، ونحوها ، فلا محيص عن النظر في بيانه . وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح – ان أعوزت السنة – فانهم اعرف به من غيرهم . وإلا فمطلق اللسان العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك) [3] .

---

(١) سورة البقرة : ١٧٩ .

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بـ «الشاطبي» ، من كبار علماء المالكية في التفسير والأصول والفقه واللغة، وقد اشتهر إلى جانب علمه بالزهد والورع ، من شيوخه أبو عبد الله الشريف التلمساني صاحب « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول » من أهم مصنفات الشاطبي : « الموافقات » في أصول الفقه وقد سماه «عنوان التعريف بأصول التكليف » وطابع الكتاب العام العناية بمقاصد الشريعة والمصالح التي رعاها الشارع « الاعتصام » في المحدثات والبدع . توفي رحمه الله سنة ٧٩٠ ﻫ . وانظر ماسبق (ص ١٠٢) الحاشية .

(٣) راجع « الموافقات » للشاطبي (٣/٢١٨) .

ثانياً ــ النوع الثاني :

أما النوع الثاني من انواع المجمل : فهو ما يكون اجماله بسبب تعدد المعاني المتساويةوتزاحمها على اللفظ ، وانتفاء القرينة التي ترجح أحد هذه المعاني .

وذلك كالمشترك الذي انسد باب الترجيح فيه علماً بأن اللفظ في المشترك موضوع لأكثر من معنى ؛ كما في لفظ (عين) مثلًا الموضوعة للباصرة وللعين الجارية .. الخ[1] ؛ فالمشترك ظاهر في أن المتكلم أراد هذا المعنى أو ذاك . ولكنه مجمل في تعيين ما أراده من المعنيين .

أ ــ وقد مثلوا له بلفظ (الموالي) ؛ فإنه مشترك يطلق على المعتقين ـ بكسر التاء ـ والمعتقين بفتحها ، حقيقة واستعمالاً .

فلو أوصى انسان بثلث ماله لمواليه ـ وله موال اعتقوه وموال أعتقهم ـ ومات قبل أن يبين الذين أرادهم بهذه الوصية أهم الاشخاص الذين أعتقوه . أم هم الأشخاص الذين أعتقهم ؟ كانت الوصية باطلة عند الحنفية في ظاهر الرواية ، وذلك لبقاء الموصى له مجهولاً ، بناء على تعذر العمل بعموم اللفظ ، وعدم ترجيح صنف من الموالي على صنف آخر[2] .

وهذا مبني على أن الحنفية ـ كما سيأتي في مبحث المشترك ـ لا يرون استعمال المشترك في جميع معانيه التي يدل على كل منها بعبارة واحدة : لأنه لا عموم له عندهم .

وعلى هذا : فما دامت قرينة الترجيح لم تتوفر ؛ فلفظ (الموالي)

---

(١) ومما قيل في تعريف المشترك : (هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً من حيث هما مختلفتان) « كشف الأسرار »لعبد العزيز البخاري(١/٣٨).

(٢) راجع « الهداية » مع « العناية » و « نتائج الأفكار » (٨/٤٧٧) .

مجمل لا سبيل الى بيانه - ليزول ما لحقه من غموض وخفاء - الا من قِبَل المجمِل وهو الموصي نفسُه .

وبما أن البيان لم يحصل ، وذلك نتيجة لموت الموصي دون أن يبين الصنف الذي يريد - فيكون الموصى له معلوماً - حكم ببطلان تلك الوصية [1] .

جاء في الهداية (ومن أوصى لمواليه ، وله موال أعتقهم ، وموال أعتقوه فالوصية باطلة) [2] .

على أنه قد روي عن الامام أبي يوسف ، القول بترجيح الموالي الذين اعتقوا الموصي وإعطائهم الوصية ، محتجاً لذلك بأن القيام بشكر المنعم واجب ، وفضل الانعام في حق المنعم عليه مندوب ، والصرف إلى الواجب أولى منه إلى المندوب .

ونحن مع صاحب « العناية » الذي لم يرتض هذا الترجيح ، وأجاب عما احتج به أبو يوسف ، بأن جهة المعتِقين التي رجحها، معارَضة بجهة أخرى مردُّها إلى العرف الذي جرى بوصية ثلث المال للفقراء ، والغالب في المولى الاسفل الفقر ، وفي الأعلى الغنى . والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً ، كما هو المروي عن أبي يوسف نفسه [3] .

---

(١) راجع «كشف الاسرار» لعبد العزيز البخاري(٤٣/١ — ٥٥) «التلويح» مع « التوضيح » (١٢٧/١) « التحرير » مع « التقرير والتحبير » (١٥٩/١) « الهداية » بشرح العناية مع « نتائج الافكار » (٤٧٧/٨) .

(٢) راجع « الهداية » بشرح « العناية » مع « نتائج الافكار » لقاضي زاده (٤٧٧/٨) .

(٣) انظر « العناية » شرح الهداية (٤٧٧/٨) .

ب ـ هذا : وقد مثّل عبد العزيز البخاري لهذا النوع من المجمل أيضاً ، ببعض أسماء الاضداد ، لانسداد باب الترجيح فيها لغة . وذلك كلفظ (الصريم) فإنه يطلق في اللغة على الصبح والليل ، وكلفظ (الناهل) الذي أطلقه العرب على الريان والعطشان [1] .

ما نراه في هذا النوع من المجمل

والذي نراه ، أن هذا النوع من المجمل ، الذي يقوم على تساوي المعاني وانسداد باب الترجيح ، لا مكان له في نصوص الأحكام من كتاب الله ، أو سنة رسوله المبينة عن الله ما أراد .

وعمدتنا في ذلك ، ما هو المختار عند العلماء ـ كما سلف ـ من أن صاحب الرسالة الذي أرسله الله بلسان قومه ، لم ينتقل إلى جوار ربه حتى أدى الأمانة وحقق ما أمره الله ، من بيان كتابه المنزل على عباده . وفي غير ذلك ، اتهام لمقام النبوة بعدم الخروج عن العهدة في امتثال ما أمر الله ، وتحقيق ما جاء في الآية الكريمة (وأَنْزَلْنا إِليكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ للناسِ ما نُزِّلَ إِليهِم) وحاشا لله أن يكون ذلك ؛ كيف والواقع العملي في السنة ـ وهي المصدر الثاني من مصادر الشريعة ـ خير دليل على ما نقول .

---

(١) جاء في « اللسان » مادة (نهل) عن الجوهري وغيره : الناهل في كلام العرب : العطشان ، والناهل : الذي شرب حتى روي . والناهل : العطشان ، والريان ، وهو من الاضداد ، وقال النابغة : الطاعن الطعنة يوم الوغى=يشرب منها الاسل الناهل. جعل الرماح كأنها تعطشت إلى الدم فإذا شرعت فيه رويت وقال أبو عبيد : هو ههنا الشارب وإن شئت العطشان ، وقال أبو الوليد : ينهل : يشرب منه الاسل الشارب . وراجع المادة في « القاموس المحيط » (٤/١٣٩) « كشف الاسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٤٣) .

ولقد نقلت الينا السنة نقلًا وافياً ، يتسم - الى جانب المنهج العلمي المنضبط - بالدقة والحذر والأمانة . وقد عمل أئمة الحديث المخلصون على تنقيتها من آثار وضع الوضاعين ، أو جهل الغافلين .

على أن من المسلم به ، أنه ليس كل من نقل السنن ، قد أحاط بها ولكن مجموع ما نقل ، يشكل احاطة تجعلنا مطمئنين الى أن الكتاب قد وصل الينا بيانه ، وما علينا الا الاطلاع على هذا البيان وادراك مراميه .

وقد أشار الامام الشافعي في اكثر من موطن الى أن علم عامة أهل العلم اذا جُمع أتى على السنن ، وما يذهب على واحد منهم نجده عند غيره ، قال رحمه الله : (لا نعلم رجلا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء ، فاذا جمع علم عامة أهل العلم بها أتى على السنن ، واذا فرق علم كل واحد منهم : ذهب عليه الشيء منها ، ثم كان ما ذهب اليه موجوداً عند غيره) .

ثم قال : (وليس قليل ما ذهب من السنن على من جمع أكثرها ، دليلًا على أن يطلب علمه عند غير طبقته من أهل العلم ، بل يطلب عند نظرائه ما ذهب عليه ، حتى يؤتى على جميع سنن رسول الله — بأبي هو وأمي — فيتفرد جملة العلماء بجمعها ، وهم درجات فيما وعوْا منها) [1] .

وإذا كان الأمر كذلك ، فكثير من المسائل التي تبدو مستعصية أو مثار اختلاف عند الاستنباط ، يمكن أن يتبين وجه الحق فيها - ولو بغلبة

---

(١) راجع « الرسالة » (ص ٤٢ - ٤٣) ؛ وانظر هناك تعليق المرحوم الشيخ أحمد شاكر ، الواضح المسهب في إثبات ما قاله الإمام الشافعي ، والاستدلال بهذا القول على بعد نظر الإمام ودقته فيما ذهب إليه .

الظن ـ عن طريق الاحاطة بما يتعلق بها من السنة ، التي أدت وظيفة البيان .

حالتان للبيان :

على أن البيان كما ـ أسلفنا ـ قد يكون شافياً ، فيصبح النص مفسّراً غنياً عن أي ايضاح ، فلا حاجة تدعو إلى أي تأمل أو اجتهاد . وقد لا يكون شافياً فيصبح المجمل مشكلاً [1] ؛ وذلك كالربا عند فريق من العلماء ، وعندها نكون أمام غموض نسبي مرده دخول اللفظ في أشكاله واختلاف وجهات النظر عند المستنبطين . ويمكن الكشف عن هذا الغموض بالبحث والاجتهاد ، والاستعانة بالقرائن التي تؤدي إلى ترجيح معنى من المعاني المرادة من ذلك النص .

وفي هذه الحال وأمثالها ، حسب الباحث ما آل اليه الأمر من زوال الخفاء الذي يتسم به المجمل ، والذي لا ينكشف إلا ببيان من قبل المجمِل نفسه ، والانتقالُ إلى خفاء نسبي يمكن أن يزول بالبحث والتأمل .

والنتيجة التي يمكن أن نخلص اليها هي : أنه سواء أكان البيان شافياً أم غير شاف : فهذا لا يتعارض مع المقرر المتفق عليه ، بأن السنن ـ قوليةً وعمليةً وتقريرية ـ قد استوفت وظيفة البيان للكتاب ، مما لا يدع مجالاً للقول بوجود مشترك مثلاً قد انسد باب الترجيح فيه ، مما يدعو إلى وقف العمل به .

هذا النوع هل يوجد في كلام الناس : ؟

وفي ضوء ما تقدم ، يمكننا القول بأن مجال وجود هذا النوع من المجمل ، انما هو كلام الناس ؛ حيث يكون له أثره في الالتزام وفروع الاحكام .

---

(١) ولذلك سمى بعض الفضلاء هذا النوع من المجمل (المجمل المشكل) انظر «أصول الفقه» للشيخ زكريا البرديسي (ص ٣٩٤) .

ولعل مما يؤيد ذلك ان علماء الأصول الذين أرادوا التمثيل له مثلوا بمسألة فقهية مرتبطة بكلام مكلف يوصي لمواليه، ويموت قبل بيان الصنف الذي يريد من معتِقين أو معتَقين كما ذكرنا آنفاً [1] .

وقد رأينا أن ظاهر مذهب الحنفية اعتبار الوصية باطلة، بجهالة الموصى له نتيجة لانسداد باب الترجيح في هـذا المشترك ، الذي هو الموالي ، والذي أصبح مجملاً لا يمكن بيانه إلا ممّن أجمله ، اذ لا عموم للمشترك عند الحنفية بمعنى أنه لا يدل على أكثر من معنى من معانيه مرة واحدة .

على أن الاستشهاد بهـذا المثال ينسجم - كما نرى - مع ما عليه ظاهر المذهب .

غير أن هنالك أقوالاً أخرى قد تخرجه عن هذه الدائرة .

١ - من ذلك القول بترجيح مواليه الذين أعتقوه ؛ شكراً لانعامهم كما هو مروي عن أبي يوسف رحمه الله ، وان كنا وافقنا - كما سبق - صاحب العناية بما رد به هذا الترجيح [2] .

٢ - ومنها أيضاً القول : بأن الموالي عموماً إذا اصطلحوا على أخذ الموصى به صح ذلك ؛ لأن الجهالة تزول ، كما في مسألة الاقرار لأحد هذين ، وكما هو رأي الامام محمد رحمه الله ، قال عبد العزيز البخاري : (كذا في جامع المصنف وشمس الأئمة رحمهما الله تعالى) [3] .

---

(١) راجع ما سبق (ص ٢٩٠) .

(٢) راجع « الهداية » و « العناية » مع التكملة (٨/٤٧٥) .

(٣) انظر « كشف الأسرار » مع « أصول البزدوي » (١/٤٣) .

٣ ـ وذكر ابن أمير الحاج قولاً لأبي حنيفة وأبي يوسف بجواز الوصية المذكورة ، وتكون للموالي من الفريقين [١] .

ثالثاً ـ النوع الثالث

أما النوع الثالث من انواع المجمل: فهو ما يكون إجماله ناشئاً عن غرابة اللفظ في المعنى الذي استعمل فيه .

مثال ذلك من الكتاب لفظ « الهلوع » في قوله تعالى : (إنّ الإنسانَ خُلِقَ هلُوعاً) [٢] . فان المراد به الحريص الجزوع ؛ من الهلع : وهو الحرص أو الجزع وقلة الصبر . قال الزمخشري : (الهلع : سرعة الجزع عند مس المكروه ، وسرعة المنع عند مسّ الخير ، من قولهم ناقة هلواع : سريعة السير) [٣] .

فاذا كان الهلوع شديد الحرص قليل الصبر ، إن استعماله في هذا المعنى غريب لا يمكن فهم المراد منه دون بيان ، ولذلك بينه الله تعالى بقوله : (إذا مسّه الشرُ جزُوعاً ، وإذا مسّهُ الخَيْرُ مَنوعاً)

وهكذا بيّن الله تعالى ما أراد بـ (الهلوع) أفضل بيان ؛ فهو الانسان الذي إذا ناله شر ، أظهر شدة الجزع ، وإذا ناله خير ، بخل ومنعه الناس . روي عن أحمد بن يحيى ـ وهو ثعلب صاحب الفصيح ـ (قال لي محمد ابن عبد الله بن طاهر : ما الهلع ؟ فقلت : قد فسّره الله ، ولا يكون تفسير أبين من تفسيره) [٤] .

---

(١) « التقرير والتحبير » (١٥٩/١) مع « التحرير » .
(٢) سورة المعارج : ١٩ ، ٢٠ .
(٣) « الكشاف » (٤٩٠/٤) .
(٤) انظر المرجع السابق «تفسير القرطبي» (٢٨٩/١٨ — ٢٩٠) « تفسير ابن جزي » (١٧/٤) .

وقد جاء في الحديث ما يعطي المعنى الذي أراده الكتاب ، وذلك فيما روى أحمد وأبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « شرّ ما في رجل شح هالع ، وجبن خالع » [(١)]

وقال الفراء : الهلوع : الضجور . وصفته كما قال الله تعالى : (اذا مسّه الشر جزوعاً وإذا مسّه الخير منوعاً) [(٢)] .

أما صاحب « الكامل » أبو العباس المبرد فقال في الهلوع في ضوء البيان المتقدم : (رجل هلوع : اذا كان لا يصبر على خير ، ولا على شر حتى يفصل في كل واحد منهما على غير الحق) وأورد الآية الكريمة ، كما أورد قول الشاعر :

ولي قلب سقيم ليس يصحو ونفس ما تفيق من الهلوع [(٣)]

ومثال هذا المجمل من السنة لفظ (الرويبضة) الذي ورد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم حين ذكر من أشراط الساعة « أن تنطق الرويبضة في أمر العامة » .

فالرويبضة هو العاجز الذي ربض عن معالي الأمور وقعد عن طلبها ، ولكن استعماله بهذا المعنى في الحديث غريب . ولذلك جاء في تتمة الخبر سؤال السامعين عن المراد به حيث قيل : وما الرويبضة يارسول الله ؟ فقال عليه السلام مبيناً : « الرجل التافه ينطق في أمر العامة » [(٤)]

---

(١) انظر « تفسير ابن كثير » (٤٢١/٤) .
(٢) انظر « لسان العرب » مادة « هلع » .
(٣) راجع المصدر السابق .
(٤) الحديث ذكره ابن الأثير في « النهاية » (٥٨/١) وفي « اللسان » لابن منظور قال أبو عبيد : ومما يثبت حديث الرويبضة الحديث الآخر : «من أشراط الساعة أن يرى رعاء الشاء رؤوس الناس»(١٥٣/٧) .

فكان المعنى : أن من أشراط الساعة أن ترى الرجل العاجز التافه الذي ربض عن معالي الامور ، وقعد عن طلبها ، يقحم نفسه فيتكلم في الأمور العامة مع أنه ـ لعجزه وتفاهته ـ لا يحسن أموره الخاصة .[1]

حكم المجمل :

وفي ضوء تعريف المجمل وبيان أنواعه ، وما يذكره العلماء عن موجبه وموارده ، يمكن أن نقرر أن حكم المجمل هو : اعتقاد حقية المراد منه ، وعدم العمل به حتى يرد بيان المراد منه ، وطلب البيان من المُجْمِل واستفساره ليبينه .

قال شمس الأئمة السرخسي في ذلك : (وحكمه ـ يعني المجمل ـ اعتقاد الحقية فيما هو المراد ، والتوقف فيه إلى أن يتبين بيان المُجْمِل ، ثم استفساره ليبينه)[2]

أما السعد التفتازاني : فلم يعرض لمسألة اعتقاد الحقية والتوقف فيما هو المراد ، وكأنه اعتبرهما من المسلّمات ، واكتفى بذكر الاستفسار ، وطلب البيان فقال : (وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمِل)[3] .

وما قاله السرخسي مرجح في نظرنا على ما قاله صاحب « التلويح » .

والذي دعانا إلى ترجيح ما ذهب إليه شمس الأئمة ، هو ما يُرى فيه من الاستيفاء وزيادة الإيضاح .

---

(١) راجع الشيخ زكي شعبان (ص ٢٨) .

(٢) راجع « أصول السرخسي » (١٦٨/١) قلت : وقد تابع السرخسي في هذا كثيرون . راجع على سبيل المثال :« المنار » للنسفي وشروحه وحواشيه (٣٦٦/١) « المرآة » (٤١٠/١) .

(٣) راجع « التلويح » للتفتازاني مع « التنقيح » لصدر الشريعة (١٢٧/١).

أ – ففي ذكر اعتقاد الحقيَّة فضلُ بيانٍ في الدلالة .

ب – أما التوقف عن العمل حتى يرد البيان من المجمل نفسه : فرغم أنه من المسلّمات ومن مستلزمات تعريف المجمل ، إلا أن في ذكره أيضاً زيادة وضوح في معرفة أبعاد حكم هذا القسم من أقسام المبهم من الألفاظ ، الذي بلغ من الخفاء حداً ، جعله يقابل المفسّر في أقسام واضح الدلالة منها .

ومعلوم مما سبق ، أن التوقف عن العمل قبل البيان ، إنما يكون في عهد الرسالة . أما بعد انقضاء تلك الفترة المباركة : فاعتقادنا – وهو ما يؤيده الواقع – أن البيان قد حصل فلا مجال للتوقف .

لذا ، فإن المكلف بعد معرفته بالأحكام ؛ يعمل على بينة وهدى لأن مجمل الكتاب قد وقع له البيان .

غير أن العلماء وجدوا أن البيان – كما أسلفنا من قبل – قد يكون شافياً ؛ كما في الصلاة والزكاة والحج ونحوها التي ورد عن الشارع فيها ذلك النوع الوافي من البيان .

وقد لايكون شافياً ، فينتقل اللفظ من حيز الإجمال إلى حيز الاشكال ، وعندها يكون للمجتهد حق إزالة الغموض والخفاء بالبحث والتأمل ، وذلك من غير حاجة إلى استفسار الشارع ، وبيان جديد منه ؛ فحسبه أنه فتح باب البيان . وعلى المجتهد إتمام الطريق حيث يهديه اجتهاده إلى القرائن التي تحدد المعنى المراد .

الربا والمجمل :

هذا : وقد جنح المتقدمون من أصوليي الحنفية كالجصاص ، والبزدوي ، والسرخسي ، إلى اعتبار الربا من المجمل . وتابعهم في ذلك من بعدهم ...

وتعليل ذلك عند هؤلاء ، أن (الربا) عبارة عن الزيادة والنماء في أصل الوضع اللغوي .

وقد علمنا أنه ليس المراد ذلك ، فإن البيع ما شرع إلا للاسترباح وطلب الزيادة ، ولكن حرمة البيع كانت بسبب فضل خال عن العوض مشروط في العقد ، وذلك فضل مال أو فضل حال — على ما يعرف في موضعه — .

قال شمس الأئمة : (ومعلوم أن بالتأمل في الصيغة لا يعرف هذا إلا بدليل آخر فكان مجملاً فيما هو المراد)[1] .

وإذا كان السرخسي رحمه الله ، لم يعرض لأمر بيان السنة للربا ، فقد عده كثيرون كالجصاص ، والدبوسي ، وعبد العزيز البخاري ، من المجمل الذي لم تستوف السنة بيانه .

ذلك أن النبي ﷺ قال : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبُر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلاً بمثل يداً بيد ؛ فمن زاد أو استزاد فقد أربى ، الآخذ والمعطي فيه سواء »[2] .

فهذا الحديث — على اختلاف رواياته — لم ينقل الربا من الإجمال إلى التفسير ، وإنما نقله من الإجمال إلى الاشكال . وفي حالة الاشكال تبدو وظيفة المجتهدين في البحث والتأمل ، لإزالة ما بقي في اللفظ من غموض وخفاء .

ولذلك بحث العلماء في ضبط الأوصاف الصالحة لعلّية التحريم ، ثم

---

(١) راجع « أصول السرخسي » ص ١٦٨ — ١٦٩ وانظر « أحكام القرآن » للجصاص (٥٥١/١ — ٥٥٢) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (٥٤/١—٥٥) « المرآة » (١٤٠/١) .

(٢) أخرجه البخاري وأحمد من رواية أبي سعيد .

التأمل في مقدار انطباق العلة على الصنف الجديد ، المراد الحكم عليه بالحل ، أو الحرمة .

وقد عرض الجصاص لهذه المسألة في كتابه « أحكام القرآن »[1] ، وأبان أن بيان السنة لمجمل الربا لم يكن شافياً .

وحين عرض لها عبد العزيز البخاري أشار إلى أنه فهم ذلك أيضاً من كلام أبي زيد الدبوسي ، وعلل انتقال الربا من المجمل إلى المشكل ؛ بأن الربا مع إجماله هو اسم جنس محلى بأل فيستغرق في جميع أنواعه ، والنبي عليه السلام ، بيّن الحكم في الأشياء الستة من غير قصر عليها ، فيبقى الحكم فيما سواها ، إلا أنه لما احتمل أن يوقّف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان ، نسميه مشكلًا لا مجملًا[2] .

وهكذا يلاحظ أن الربا – على هذا الاتجاه – مجمل في الكتاب قبل بيان السنة ، مشكل بعد البيان ؛ لأن البيان لم يكن في حيز الاستيفاء بالنسبة إلينا .

ما نراه في الموضوع :

والذي نراه عدم اعتبار لفظ (الربا) الوارد في القرآن من الألفاظ المجملة .

ذلك أنا لو احتكمنا إلى تعريف علماء الأصول من الحنفية لهذا القسم من أقسام المبهم من الألفاظ – حيث يجعلون من أركانه أنه بلغ من الخفاء حداً أصبح معه بحيث لايتضح المعنى المراد منه إلا ببيان من

---

(١) راجع (١/٥٥٢) فما بعدها .

(٢) « كشف الأسرار » السابق (١/٥٥) .

قبل المجمل نفسه — لبان لنا عدم انطباقه على لفظ (الربا) الذي ورد في كتاب اللّه ، والذي نراه في الآية الكريمة (الذين يأكُلونَ الرِّبا لا يَقُومونَ إلّا كما يقُومُ الذي يتخبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ المَسِّ ، ذلكَ بأنَّهُم قالوا : إنّما البَيْعُ مِثْلُ الرِّبا وأحَلَّ اللّهُ البَيْعَ وحرَّمَ الرِّبا ، فمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فانْتَهى فلَهُ ما سَلَفَ وأمْرُهُ إلى اللهِ ، ومَنْ عادَ فأولئكَ أصْحابُ النّارِ هُمْ فيها خالِدُون) [1] وغيرها من الآيات .

وبيان ذلك أن الربا الذي اشتملت عليه الآيات ، لم يكن خافياً بالنسبة لمن نزل الكتاب بلغتهم وفي بيئتهم ، بل كان من معهود الجاهلية ، يتعاملون به ويأكلونه ؛ فكان الرجل أيام الجاهلية يكون له على آخر دين ، فإذا حلّ الأجل قال المدين الدائن : زدني في الأجل وأزيدك في مالك ، فتكون زيادة المال من المدين الغريم ، في مقابل زيادة الأجل وإعطاء المهلة من الدائن رب المال ، وهذا ما يسمى « ربا النسيئة » .

وقد روى أبو جعفر الطبري في ذلك عن مجاهد أنه قال في الربا الذي نهى اللّه عنه : (كانوا في الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدين فيقول : لك كذا وكذا ، وتؤخر عني ، فيؤخر عنه) . وروي عن قتادة (أن ربا أهل الجاهلية : يبيع الرجل البيع إلى أجل مسمى ، فإذا حل الأجل ولم يكن عند صاحبه قضاء ، زاده وأخر عنه) [2] .

---

(١) سورة البقرة : ٢٧٥ — ٢٧٩ .

(٢) «تفسير الطبري» (٦/٧ — ٨) .

وقد أبان اللّه في كتابه أن القوم كانوا يتعاملون به وسمّى ذلك أكلاً فقال : (الذينَ يأكُلونَ الرّبا لا يَقومون إلا كما يَقومُ الذي يَتخبّطهُ الشيْطانُ مِنَ المَسّ) وكانوا يدّعون أن الربا حلال كالبيع نفسه – فسواء عليهم أزادوا في أول البيع أم عند حلول اجل الدين – فكذبهم الله في قيلهم موضحاً ان الزيادتين اللتين إحداهما من وجه البيع ، والأخرى من وجه تأخير المال والزيادة في الأجل ، ليستا سواء ؛ فالحلال منها هي الزيادة من وجه البيع ، اما التي من وجه تأخير المال والزيادة في الأجل : فهي محرمة . وليست الزيادة من وجه المبيع نظير الزيادة من وجه الربا ، جاء ذلك في قوله تعالى : (وأحَلّ اللهُ البَيْعَ وَحرّمَ الرّبا) .

ومما يؤكد أن الربا المراد تحريمه في القرآن كان معهود العرب ، ومما عرفته بينهم من انواع التعامل ؛ انه – بعد ان عرض القرآن للحرمة ، وتوّعد مَن اكَل الربا بالعقاب – وعد من انتهى عن اكله بأن له ما اكل ، واخذ فأمضى ، وذلك قوله سبحانه : (فمن جاءَهُ مَوْعِظةٌ من رَبّهِ فانْتَهى فلَهُ ما سَلفَ وأمْرُهُ إلى اللهِ ...) الآية . اما ما بقي من الربا : فواجبٌ تركه ، ووضعه ، والرضا برأس المال دون اي فضل . (يا ايُّها الذين آمنُوا اتقُوا اللهَ وذَرُوا ما بَقيَ مِنَ الرّبا إن كُنْتم مُؤْمِنينَ ؛ فإنْ لَمْ تفعَلوا فأْذَنوا بحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسولِهِ . وإن تُبْتمْ فلَكُمْ رُؤُوسَ أمْوالِكُم لا تَظْلِمُونَ ولا تُظْلَمُونَ) [1] .

وقد روي عن السدي : أن قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اتقوا

---

(١) سورة البقرة (٢٧٨ – ٢٧٩) .

الله وذروا ... » الآية نزل في العباس بن عبد المطلب ورجل من بني المغيرة ؛ كانا شريكين في الجاهلية يسلفان في الربا إلى أناس من ثقيف من بني عمرو – وهم بنو عمرو بن عمير – فجاء الإسلام ولهما أموال عظيمة في الربا ، فأنزل الله : « ذروا ما بقي » من فضل كان في الجاهلية من الربا [1] .

وإذا كان الأمر على ما ذكرنا ؛ من ان الربا كان معهوداً ومعروفاً من قبل ، فهو لايكون داخلًا في عداد المجمل أو المشكل ، كما هو مصطلح عليها . وكان هذا النوع من الربا ، هو المراد في قول النبي ﷺ في خطبة الوداع : « ألا وإن ربا الجاهلية موضوع وأول ربا اضع : ربانا ربا عمي العباس بن عبد المطلب » [2] ويسمى هذا النوع - كما اسلفنا - (ربا النسيئة) اما الربا الذي ورد ذكره في حديث الأصناف الستة : فهو ما يسميه العلماء . (ربا البيوع) او (ربا الفضل) وتفصيل كل من النوعين معروف في مظانه من كتب الفروع .

وبهذا يكون ما جاءت به السنة في هذا الباب نوعاً آخر ، ذكرته وبينت حكمه [3] .

---

(١) راجع « تفسير الطبري » (٦/٢٢ – ٢٣) وانظر هناك روايات أخرى في سبب نزول الآية .

(٢) أخرجه مسلم من خطبة النبي صلى الله عليه وسلم في حجته من رواية جابر رضي الله عنه . انظر : « صحيح مسلم » بشرح النووي (٨/١٨٢) .

(٣) على أن الحديث وإن كان منصباً في الأصل على ربا الفضل فإنه يمكن أن يفهم ربا النسيئة من قوله عليه السلام « فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم يداً بيد » ،

وقد اتفق جمهور العلماء على تحريم الربا في الأصناف الستة التي جاءت بها السنة ، ولكنهم اختلفوا في تعيين العلة التي من اجلها كان التحريم ، ليكون القياس في الأصناف الجديدة ، ويصار إلى معرفة حكمها .

أما الظاهرية : فالتحريم عندهم غير معلّل ؛ لأنهم من نفاة القياس ، فلا تحريم في غير الأصناف الستة المذكورة في الحديث [1] .

هذا ونودّ أن نشير إلى أن الحكم على لفظ (الربا) الموجود في القرآن ، بأنه (مجمل) بينته السنة ، قد ذهب إليه بعض العلماء من غير الحنفية ، بل اعتبروه مما فسّرته السنة ، لا مما أفسحت الطريق لبيانه فقط .

فقد ذكر النووي في « المجموع » عن الماوردي من الشافعية [2] أنه قال : (واختلف أصحابنا فيما جاء به القرآن من تحريم الربا على وجهين :

أحدهما — أنه مجمل فسرته السنة — وكل ما جاءت به السنة من أحكام الربا فهو بيان لمجمل القرآن نقداً أو نسيئة .

الثاني — أن التحريم الذي جاء في القرآن ، إنما تناول ما كان معهوداً

---

(١) راجع « المحلى » لابن حزم (٤٦٩/٨) فما بعدها .

(٢) هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري المعروف بـ(الماوردي)، من وجوه فقهاء الشافعية وكبارهم، وكان من العلماء الباحثين ، ومن أقضى قضاة عصره ، والماوردي نسبة إلى ماء الورد . من تصانيفه : « الحاوي » في الفقه الشافعي نيف وعشرون جزءاً . « أدب الدنيا والدين » « الأحكام السلطانية » « أعلام النبوة » « نصيحة الملوك والحكومات » « معرفة الفضائل » « الأمثال والحكم » وغير ذلك. توفي الماوردي في بغداد سنة ٤٥٩ . انظر « وفيات الأعيان » لابن خلكان (٤٤٤/٢) « الأعلام » للزركلي (١٤٦/٥ — ١٤٧) .

للجاهلية من ربا النّساء ، وطلب الزيادة في المال ... ثم وردت السنة بزيادة الربا في النقد ، مضافاً إلى ما جاء به القرآن ، وهذا قول أبي حامد المروزي) [1] .

وممن قال بهذا ، ومنع أن يكون الربا في الآيات من المجمل ابن العربي رحمه الله ، وتبعه القرطبي [2] .

كلمة أخيرة :

وأخيراً : فنحن وإن كنا نميل إلى عدم اعتبار الربا من المجمل – كما أوضحنا ذلك – فإنا نرى أن الذين جنحوا إلى اعتباره من المجمل لم يتنكبوا الجادة التي رسموها لتعريفه ، ولكنهم تجوزوا – في نظرنا – حين غلّبوا كون لفظ (الربا) انتقل من المعنى اللغوي ـ الذي هو الزيادة والنماء ـ إلى معنى جديد شرعي جاءت بـه السنة ـ نظير ما نرى في الأسماء الشرعية كالصلاة ، والزكاة ، والحج ونحوها ـ دون أن يقيموا وزناً لمعرفة العرب بنوع من الربا جاء القرآن بتحريمه ، وردّ مقالة من ادعوا مماثلته للبيع في الحل .

لذا عبرنا في صدر حديثنا بعدم انطباق التعريف عليه ، ولم نقل ما يشعر بأكثر من ذلك .

على أن هؤلاء الأئمة رحمهم الله ، لا يرون ضرورة انطباق التعريف تماماً على المثال . وقد مر بنا في بعض أقسام واضح الدلالة ، أن

---

(١) راجع « المجموع » النووي شرح « المهذب » للشيرازي (٣٩١/٩) .

(٢) راجع «أحكام القرآن» لابن العربي (٢٥٠/١ – ٢٥١) « تفسير القرطبي » (٣٥٦/٣) .

المراد من المثال الدلالة والبيان ، لاتمامُ الانطباق بكل ما في هذه الكلمة من معنى .

من المجمل في نصوص القوانين :

كثيراً ما ترد في القوانين ألفاظ مجملة ، تحتاج الى إزالة الإبهام وإيضاح ما فيها من غموض ، ويُرى أن اللوائح التنفيذية للقوانين تلعب دوراً هاماً في بيان ذلك الإجمال ، وإذا ما حدثت صعوبةٌ ما في تطبيق نص من النصوص القانونية ، فإن من حق المشرع ـ وقد يطلب إليه ذلك أحياناً ـ أن يصدر قانوناً تفسيرياً يزيل الإبهام والغموض ، ويوضح ما أراد من ذلك النص القانوني الذي اتسم بالخفاء والإبهام . وعلى كلٍ فالتفسير يصدر ممن له حق التفسير .

١ ـ مثال ذلك : كلمة (الرجوع) الواردة في قانون الوصية المصري رقم /٧٨/ لسنة ١٩٣١ المنظم للتقاضي في المحاكم الشرعية . فقد نص القانون المذكور على أن « الرجوع في حال الإنكار لا تسمع الدعوى فيه إلا بورقة رسمية ، أو ورقة عرفية كتبت كلها بخط المتوفى وعليها توقيعه » . وقد اكتنف الإبهام كلمة (الرجوع) حتى أصدرت السلطة التي لها حق التفسير القانون رقم /٧١/ لسنة ١٩٤٦ وفسر (الرجوع) الذي يحتاج إلى هذا بأنه الرجوع القولي [١] .

٢ ـ كذلك كلمة (الأحوال الشخصية) الواردة في عبارة (وغير ذلك مما يتعلق بالأحوال الشخصية) في المادة / ١٦ / من لائحة ترتيب المحاكم الأهلية في مصر .

---

(١) راجع « أصول الفقه » لأستاذنا أبي زهرة (ص ١٢٧) .

فان المراد من الكلمة كان مجملاً يحتاج إلى تفسير من الشارع نفسه الذي أجمله . وفعلاً فسره الشارع المصري أخيراً في المادة /٢/ من القانون رقم /٩١/ لسنة ١٩٤٨ التي بينت المراد من الأحوال الشخصية فأزالت ما كان يحوطها من إبهام [١] .

٣ – ومن أمثلة ذلك أيضاً : ما كان من إجمال في المراد بـ (من يحسن القراءة والكتابة) الوارد في قانون الانتخابات السوري وبقي الإجمال حتى صدر القانون رقم /٣/ بتاريخ ٢٣ / ١١ / ١٩٥٤ المتضمن إضافة فقرة إلى قانون الانتخابات العامة تعتبر (محسناً للقراءة والكتابة من يحمل شهادة أو مصدقة رسمية تستلزم معرفة بالقراءة والكتابة . أو من نجح في امتحانات المرشحين .. واستحصل على حكم قضائي من المحكمة المختصة باستيفائه شرائط الترشيح) .. وقد نص هذا القانون صراحة في مادته الثانية أن نصه هذا نص تفسيري [٢] .

٤ – ومن هذا الباب ، الإجمال الذي اتسم به الاستثناء المنصوص عليه في المادة /٢٧/ من القانون السوري رقم /٢٣٧/ وتاريخ ١٩٥٦/٥/١ الخاص بتنظيم مهنة مقاولي البناء في سوريا ، حتى جاءت اللجنة المختصة وقررت أن هذا الاستثناء إنما يشمل الأبنية والأعمال الانشائية التي تقوم بها الحكومة والمؤسسات العامة والبلديات عن طريق الأمانة فقط .

وقد أيدت الجمعية العمومية للقسم الإستشاري للفتوى والتشريع

---

(١) راجع « أصول الفقه » خلاف (ص ٢٠٥) .

(٢) انظر أيضاً «الوجيز في الحقوق المدنية» الدكتور عدنان القوتلي(ص ١٨٨) .

اللجنة المختصة فيما ذهبت إليه ، برأي عام /٦/ خاص /٣٠/ وتاريخ ١٩٦٢/٤/٨ .

وقد جاء في رأي الجمعية بعد التأييد المذكور قولها : « لذلك وبناء على هذا الرأي ، تكون مشاريع الأبنية والأعمال الانشائية التي تقوم بها الحكومة والمؤسسات العامة والبلديات عن طريق التلزيم تابعة لأحكام القانون رقم /٢٣٧/ وتاريخ ١٠٥٦/٥/١ الآنف الذكر .

وبناء على المادة /١/ من هذا القانون التي تنص على أنه لا يجوز لأحد أن يزاول مهنة مقاولة البناء ، ما لم يكن مسجلاً في إحدى النقابات ، يقتضي عدم التعاقد مع أي مقاول لتنفيذ مشاريع الأبنية والأعمال الانشائية ، ما لم يبرز وثيقة تثبت تسجيله في إحدى نقابات مقاولي البناء [١] » .

٥ - ومنه أيضاً كلمة (تعويضات) الواردة في قانون خدمة ضباط الاحتياط في سورية . فقد نصت المادة /٣١/ من القانون رقم /٢٣٤/ لسنة ١٩٥٩ بشأن خدمة ضباط الاحتياط في القوات المسلحة على ما يلي :

« تتحمل كل من دوائر الحكومة ومؤسساتها العامة كامل رواتب وتعويضات وأجور المستدعين منها كضباط احتياط عن مدة دعوتهم للخدمة في القوات المسلحة ... » .

وقد حصل التباس حول كلمة (تعويضات) لأن فيها نوعاً من الغموض والابهام ، وكان لوزارة المالية رأي معين في تطبيق مدلول هذه الكلمة . ولكن كان لا بد من التفسير لازالة هذا الإجمال ، فأصدر

---

(١) بلاغ عام من وزارة الأشغال العامة رقم ٧١١ ١/٩ تاريخ ١٩٦٢/٦/١٣ .

مجلس الدولة رأيه باجمـــاع آراء اللجنة المختصة مقرراً أن المقصود من كلمة (تعويضات) الواردة في نص المادة / ٣١/ من القانون رقم /٢٣٤/ لسنة ١٩٥٩ بشأن قواعد خدمة ضباط الاحتياط بالقوات المسلحة : تلك التعويضات الشخصية ، التي تتصل بشخص الموظف ، وتكون تابعة للراتب في الوجود والعدم ؛ كالتعويض العائلي مثلاً ، فهي تشمل إذن كافة التعويضات التي يستحقها الموظف ، ولو كان غائباً على وجه قانوني ما دام يتقاضى راتبه ، ولا تشمل التعويضات التي يشترط فيها وجود الموظف فعلاً على رأس عمله [1] .

---

(١) مجلس الدولة الرقم : ٢٩٤/ف/٣/٥٣ تاريخ ١٩٦٢/٦/١٨ .

المطلب الرابع

المتشابه

وآخر ما عدّه اصوليو الحنفية من أقسام المبهم هو (المتشابه) وقد اعتبروه أشد هذه الأقسام خفاء وإيغالاً في الابهام.

والمتشابه في اللغة مأخوذ من : اشتبهت الأمور وتشابهت : التبست لإشباه بعضها بعضاً، وشبّه عليه الأمر : لبّس عليه [٢].

المتشابه في الاصطلاح وتطور النظر إليه عند الحنفية :

أما في الاصطلاح : فقد مرّ المتشابه عند الحنفية بمرحلتين :

---

(٢) والمشتبهات من الأمور : المشكلات ، والمتشابهات : المتماثلات . ويقال أيضاً : إياك والمشبهات : الأمور المشكلات ، ومن ذلك : كما في « النهاية » حديث حذيفة وذكر فتنة فقال : (تشبه مقبلة ، وتبين مدبرة) أي أنها إذا أقبلت شبهت على القوم ، وارتهم أنهم على الحق حتى يدخلوا فيها ، ويركبوا منها ما لايجوز ، فإذا أدبرت وانقضت بان أمرها فعلم من دخل فيها أنه كان على الخطأ. انظر : «أساس البلاغة» للزمخشري (ص٢٢٨) « النهاية في غريب الحديث » لابن الأثير (٢٠٣/١) « لسان العرب » المادة .

أولاها – : المرحلة التي كان ينظر إليه فيها من خلال معنى المتشابه عربيةً فهو أقرب إلى المفهوم اللغوي حيث يدل الاشتباه لغةً على الالتباس والتماثل والتشابه كما مرَّ آنفاً ، وتعريفهم له يدل على ذلك ؛ فقد عرفه أبو الحسن الكرخي بقوله : (المتشابه ما يحتمل وجهين أو أكثر) فهو ذلك اللفظ الذي يتردد بين معنيين أو أكثر ، وإنما يترجح واحد من المعنيين أو المعاني التي يحتملها بقرينة تقوم على ذلك . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن مجال وجوده وتطبيقه دائرة الأحكام التكليفية .

وتنتهي هذه المرحلة – فيما نقدر – بانتهاء القرن الرابع الهجري على وجه التقريب ، وكما يبدو هذا الاتجاه عند أبي الحسن الكرخي من رجال المائة الثالثة للهجرة ، فهو يبدو عند تلميذه الجصاص من رجال المائة الرابعة [1] .

وأما الثانية – : فهي المرحلة التي نراه فيها منبثقاً عن تصور نوع من الخفاء ، هو الذروة في الغموض بالنسبة لأنواع اللفظ المبهم ، حتى انقطع رجاء معرفة هذا المتشابه في الدنيا ؛ فقد عرفوه بعدة تعريفات مآلها أنه (اللفظ الذي خفي معناه المراد خفاء من نفسه ، ولم يفسّر بكتاب أو سنة ، فلا ترجى معرفته في الدنيا لأحد من الأمة ، أو لا ترجى معرفته إلا للراسخين في العلم) [2] ، وهو بهذا على حال لاتتسق مع طبيعة

---

(١) « أصول الفقه » للجصاص (المتشابه) مخطوطة دار الكتب المصرية لوحه (٥٥ – ٥٦) .

(٢) راجع « أصول السرخسي » (١/١٦٩) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (١/٥٥) « التوضيح » مع « التلويح » (١/١٢٧ – ١٢٨) « المرآة » (١/١٢؛١٣/٤) وانظر : كتاب « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » لابن تيمية (ص ١١٩ – ١٢٠) .

الأحكام التكليفية . لهذا كان مجال وجوده بعض مسائل الاعتقاد وأصول الدين ، مما يدل على تأثر هذا الاتجاه بنظرة علماء الكلام الذين يتحركون في دائرة المعتقدات . أما علماء أصول الفقه : فمهمتهم رسم مناهج استنباط الأحكام من مصادرها ، ليكون المكلف على بينة من أمره في الحكم الذي يطلب إليه أن يلتزمه ، فإذا لم يعرف الحلال ، من الحرام ، من الواجب ، من المندوب الخ كيف يلتزم !! وانبهام المصدر يحول دون هذه المعرفة .

وتبدأ هذه المرحلة في القرن الخامس الهجري ، فنرى ذلك مثلاً عند الدبوسي ، والبزدوي ، والسرخسي ، ومن جاء من بعدهم .

وقد تتابع العلماء في هذا الاتجاه ولم تظهر – فيما نعلم – عودة إلى ما كان عليه مفهوم المتشابه في المرحلة السابقة .

وفيما يلي تفصيل لكل من هاتين المرحلتين التي مر فيها المتشابه .

أولاً – لقد كان تعريف المتشابه في المرحلة الأولى – كما سلف – قائماً على المفهوم اللغوي وهو : الاحتمال وتردد اللفظ بين معنيين أو أكثر وكان لذلك أثره في ساحة التكليف عند أخذ تلك الأحكام من النصوص ، وقد نقل هذا الاتجاه عن عدد من العلماء كان في مقدمتهم الكرخي وأبو بكر الجصاص رحمها الله .

جاء في « أحكام القرآن » للجصاص قوله : (كان أبو الحسن رحمه الله يقول : (المحكم ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً ، والمتشابه ما يحتمل وجهين أو أكثر [1]) .

---

(١) انظر « أصول الفقه » للجصاص (لوحة ٦٥ – ٦٦) مخطوطة دار الكتب المصرية .

طريق إزالة الابهام في هذا المتشابه :

وإذا كان المتشابه – على هذا التعريف – ما يحتمل أكثر من وجه : فطريق إزالة غموضه وخفائه – كما يرى الكرخي – حمله على المحكم الذي لايحتمل إلا وجهاً واحداً وردّه إليه .

ولقد كان طبيعياً – والأمر على ماذكرناه في التعريف – أن تكون دائرة وجود هذا النوع من المتشابه نصوص الأحكام التكليفية ؛ فهـذا أبو الحسن – بعد أن يذكر سبيل المتشابه وانما رده إلى المحكم – يقرر بوضوح أن ذلك في الفقه كثير ، ويجيء بأمثلة متعددة – فيما نقل عنه الجصاص – يرى فيها أن تحديد المعنى بين المحتملات كان عن طريق ذلك الحمل .

١ – من ذلك : قوله تعالى : (بما عقّدتم) بالتشديد و (عقدتم) بالتخفيف من قوله تعالى : (لايؤاخذُكم اللهُ باللغْوِ في أيمانِكُم ولكِنْ يُؤاخِذُكُم بما عقّدتُم الأيمانَ ، فكفّارتُهُ إطعامُ عشرةِ مساكين من أوْسَطِ ما تُطعِمونَ أهليكُم أوْ كِسوتُهم أوْ تحريرُ رَقَبةٍ ؛ فمَنْ لمْ يجدْ فصيامُ ثلاثةِ أيامٍ ذلِكَ كفّارةُ أيْمانِكُم إذا حلَفْتُم واحفظُوا أيْمانَكُمْ كذلِكَ يُبيِّنُ اللهُ لكُمْ آياتِه لعلَّكُم تشكُرونَ [1]) فقراءة التخفيف تحتمل عقد اليمين قولاً ، كما تحتمل عقد القلب ، وهو العزيمة والقصد إلى الترك ، وقراءة التشديد تفيد اليمين المعقودة ؛ فتحمل قراءة التخفيف على الأخرى التي لا تحتمل إلا وجهاً واحداً . فيحصل المعنى من القراءتين عقد اليمين قولاً ، فيكون المقصود من الآية : اليمينُ المنعقدةُ ، ويكون حكم إيجاب الكفارة ، مقصوراً على هذا الضرب من الأيمان ، وهو أن

---

(١) سورة المائدة : ٨٩ .

تكون اليمين معقودة . ولا تجب في اليمين على الماضي لأنها غير معقودة ، وإنما هو خبر عن ماض ، والخبر عن الماضي ليس بعقد سواء أكان صدقاً أم كذباً [1] .

٢ ـ اباحة الوطء بانقطاع دم الحيض

ومن أمثلة ذلك أيضاً (يَطْهُرْنَ) و(يَطَّهَّرْنَ) بالتخفيف والتشديدمن قوله تعالى : (ولا تقربوهن حتى يَطْهُرْنَ فإذا تطهَّرنَ فأْتوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُم الله [2]) فمن قرأ بالتخفيف (يَطْهُرْن) اراد انقطاع الدم حيث لا يحتمل اللفظ غيره . ومن قرأ بالتشديد (يطَّهَّرن) ، كان اللفظ محتملا لانقطاع الدم والاغتسال ، فلما احتمل اللفظ المعنيين ، حُمل على ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً ، وهو انقطاع الدم . قال أبو بكر الجصاص : (فصارت قراءة التخفيف محكمة ، وقراءة التشديد متشابهة ، وحكم المتشابه ان يحمل على المحكم ويرد اليه فيحصل معنى القراءتين على وجه واحد وظاهرهما يقتضي إباحة الوطء بانقطاع الدم الذي هو خروج من الحيض) [3] .

٣ ـ فرض غسل الرجلين :

قال أبو بكر الجصاص في كتابه « أصول الفقه » : وكان أبو الحسن يقول أيضاً في (وأَرْجُلَكُمْ) من قوله تعالى : (فاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ

---

(١) « أحكام القرآن » للجصاص (٢/٥٥٢) « أصول الفقه » للجصاص ، وراجع « الهداية » مع « فتح القدير » و « العناية » وحاشية سعدي جلبي (٤/٣-٥).

(٢) سورة البقرة : ٢٢٢ .

(٣) راجع « أحكام القرآن » (١/٤١٢) « أصول الفقه » له أيضاً مخطوط . وانظر « الهداية » مع « فتح القدير » و « العناية » (١/١١٨) .

وأَيْدِيَكُمْ إلى المَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وأَرْجُلَكُمْ إلى الكَعْبَيْنِ[1]) ان قراءة النصب (وأَرْجُلَكُمْ) لا تحتمل الاعطفها على الغسل ، وقراءة الخفض (وأرجُلِكُم) تحتمل عطفها على الغسل ويكون خفضها بالمجاورة . وتحتمل العطف على المسح ، فلما احتملت قراءة الخفض وجهين ، ولم تحتمل قراءة النصب إلا وجهاً واحداً ، وجب أن يكون معنى قراءة الخفض محمولا على قراءة النصب ، فتكون الرجل مغسولة) .

وهكذا حمل أبو الحسن الكرخي قراءة الخفض في (وارجلِكم) على قراءة النصب (وأرجلَكم) ؛ لأن الأولى – كما يرى – من (المتشابه) والثانية من (المحكم) فحمل الأول على الثاني ، ورد ما يحتمل أكثر من معنى ، إلى ما لا يحتمل إلا معنى واحداً . ويكون مدلول الآية وجوب الغسل كما عليه الجمهور[2] ...

ثانياً – وإذا انتهينا من المرحلة الأولى ، فلنقرر أن المرحلة الثانية التي أشرنا إلى بعض أعلامها كان عماد تعريف المتشابه فيها – كما رأينا – (عدم رجاء معرفته لأحدٍ من الأمة في الدنيا ، أو رجاء معرفته الراسخين في العلم فحسب) ولشدة خفائه ، جعلوه في مقابل (المحكم) الذي هو ذروة أنواع واضح الدلالة من الألفاظ .

فإذا كان المحكم لايقبل التأويل ، ولا التخصيص ، ولا النسخ ، إن

---

(١) سورة المائدة : ٦ .

(٢) راجع « أصول الفقه » للجصاص ، مخطوطة دار الكتب المصرية ، وانظر كلام ابن الهمام في « فتح القدير » (٨/١) .

(المتشابه) بلغ من الخفاء درجة لايرجى معها معرفته لأحد – وهو رأي الأكثرين – أو ترجى معرفته للراسخين في العلم .

وعلى كل فهو من حيث الخفاء فوق المجمل الذي يحتمل البيان من المجمل نفسه[1] .

هذا : والاختلاف في كون المتشابه ترجى معرفته في الدنيا للراسخين في العلم ، أو لا ترجى لأحد : منوط بالحكم على موطن الوقف في قوله تعالى : (هو الذي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أمُّ الكِتَابِ ، وأُخَرُ مُتَشَابِهاتٌ فأمّا الذينَ في قُلوبِهِمْ زَيْغٌ فيَتَّبِعونَ ما تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وابْتغاءَ تأويلِه ، وما يَعْلَمُ تأويلَهُ إلا اللهُ ، والراسِخُونَ في العِلْمِ يَقُولونَ آمَنَّا بِهِ كلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَما يَذَّكَّرُ إلاّ أولو الألْبابِ[2]) .

فمن رأى الوقف على لفظ الجلالة في قوله : (إلا الله) حكم بأن المتشابه لايعلم تأويله إلا اللّه ؛ إذ قد استأثر بعلمه دون خلقه ، وهذا قول الأكثرين .

ومن جعل الكلام موصولاً ، فقرأ بعطف (الراسخون في العلم) على لفظ الجلالة أي (وما يعلم تأويله إلا اللّه والراسخون في العلم .) ، حكم بأن الراسخين في العلم يمكن أن يعلموا تأويله .

والقول الأول – وهو الوقوف على لفظ الجلالة – هو الذي تطمئن

---

(١) انظر « تقويم الأدلة » للدبوسي .

(٢) سورة آل عمران : ٧ .

إليه النفس ويبدو متسقاً مع حقيقة المتشابه المراد في الآية الكريمة [1] وتفصيل ذلك معروف في مظانه [2] .

مواطن وجود هذا المتشابه :

هذا : وقد ثبت للأئمة من أهل الاستنباط نتيجة للاستقراء والبحث أن المتشابه بهذا المعنى ، موجود في نصوص الكتاب والسنة [3] وأن مواطن وجوده منها ، هو ماله علاقة بالعقيدة وأصول الدين .

---

(١) انظر تفسير القرطبي (٤/٩ — ١٠) .

(٢) وقد جاء شمس الأئمة السرخسي بمسألة (الرؤية في الآخرة) مثالاً للتشابه. فرؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة حق معلوم ثابت بالنص — كما يقول — وهو قوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) ثم هو موجود بصفة الكمال، وفي كونه مرئياً لنفسه ولغيره معنى الكمال إلا أن الجهة ممتنعة، فإن الله تعالى لاجهة له. فكان متشابهاً فيما يرجع إلى كيفية الرؤية والجهة ، مع كون أصل الرؤية ثابتاً بالنص معلوماً كرامة للمؤمنين . . . وبعد أن شنع رحمه الله على المعتزليين كيف أن المؤمنين أثبتوا ماهو الأصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية ،فلم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك كما وصف الله به الراسخين في العلم فقال: (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب) « أصول السرخسي » (١/١٧٠) .

(٣) هذا ما عليه الأئمة المعتبرون وإن اختلفوا في بعض الجزئيات ، وقد جنح الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله إلى القول بعدم وجود المتشابه في القرآن،واحتج بما لايغني إمام الاتجاه الآخر الذي توفرت له أوضح الأدلة وأقواها ، ونحن لانرى مبرراً لتخوف الشيخ من وجودما استأثر الله بعلمه في القرآن لأن الأمر لم يتجاوز إلى نصوص الأحكام التكليفية — كما سنرى — وإذن فسلوك جادة السلف في فهم الكتاب والسنة أولى وأحري . انظر « أصول الفقه » خلاف (ص ٢٠٨ — ٢٠٩) .

وأما النصوص المتعلقة بالأحكام التكليفية: فليس فيها لفظ متشابه لا سبيل إلى علم المراد منه.

ومن المتشابه بهذا المعنى: الحروف المقطعة التي بدئت بها بعض سور القرآن الكريم مثل: آلم، آلمر، حم، حم. عسق، ص، ن، ق.. إلخ.

فهذه الحروف في أوائل السور، لا تدل بنفسها على المراد منها، ولم تفسر بكتاب أو سنة، فهي من المتشابه والله أعلم بمراده.

ومنه أيضاً ما استأثر الله بعلمه دون خلقه؛ من أمور ستكون: نحو الخبر عن وقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وفناء الدنيا وما أشبه ذلك.

وهناك نصوص من الكتاب والسنة جاءت على ذكر بعض الصفات والأفعال منسوبة إلى الله تعالى، قد توهم الحدوث ومشابهة الخلق، والله تعالى هو المنزه سبحانه عن التمثيل والتشبيه والجهة والجسمية... (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)[1]. فهذه النصوص نُمِرُّها بلا تأويل ولا تكييف ولا تعطيل؛ من أمثلة ذلك: ما جاء من نسبة العين واليد والوجه والمكان مثل قوله تعالى: (ولتصنع على عيني)[2] (واصْنَعِ الفُلْكَ بأعْيُنِنا وَوَحْيِنَا)[3] (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِم)[4] (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ)[5] (وَيَبْقَى وَجْهُ

---

(١) سورة الشورى: ١١.
(٢) سورة طه: ٣٩.
(٣) سورة هود: ٣٧.
(٤) سورة الفتح: ١٠.
(٥) سورة المائدة: ٦٤.

رَبِّكَ ذو الجلالِ والإكْرام)[1] (ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثلاَثةٍ إلا هُوَ رَابِعُهُم)[2] (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إلى ربِّها ناظِرَةٌ)[3]. ونسبة المجيء إليه في قوله تعالى: (وَجَاءَ رَبُّكَ والمَلَكُ صَفّاً صَفّاً)[4] والنزول الوارد في الحديث الصحيح الذي رواه أبو هريرة من قوله عليه الصلاة والسلام: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثُلث الليل الآخرَ يقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟»[5].

ومثل ذلك قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه الطبري في التفسير عن أبي هريرة: «إن الله عز وجل يقبل الصدقة بيمينه ولا يقبل منها إلا ما كان طيباً، والله يربّي لأحدكم لقمته كما يربي أحدكم مهره وفضيله حتى يوافي يوم القيامة بها وهي أعظم من أُحد»[6].

قال الترمذي: (٢/٢٣ ــ ٢٤) وقال غير واحد من أهل العلم، في هذا الحديث، وما يشبه هذا من الروايات من الصفات، ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا ــ قالوا: قد ثبتت الروايات في هذا، ونؤمن بها، ولا يتوهم، ولا يقال: كيف؟ هكذا روي عن مالك بن أنس وسفيان بن عيينة، وعبدالله بن المبارك، أنهم قالوا في هذه الأحاديث:

---

(١) سورة الرحمن: ٢٧. (٢) سورة المجادلة: ٧.

(٣) سورة القيامة: ٢٢. (٤) سورة الفجر: ٢٢.

(٥) أخرجه البخاري. انظر: «شرح حديث النزول» ص ٦ لشيخ الإسلام ابن تيمية نشر المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٣٨١ هـ.

(٦) انظر ما سبق (ص ٢٨٥) حاشية. ومعنى هذا الحديث ثابت من حديث أبي هريرة من أوجه كثيرة. فقد رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة ما عدا أبا داود كما رواه ابن حبان وابن خزيمة. جاء في «تفسير الطبري»: التعليق رقم/١/ من (٦/٢٠). وقد جاء في ألفاظ هذا الحديث: (في يد الله) و(في كف الله) و(كف الرحمن).

أمروها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة. وسئل الإمام مالك رحمه الله عن قوله تعالى: (ثم استوى على العرش) فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة.

وأما الجهمية: فأنكرت هذه الروايات، وقالوا: هذا تشبيه. وقد ذكر الله تبارك وتعالى في غير موضع من كتابه: اليد، والسمع، والبصر. فتأولت الجهمية هذه الآيات وفسروها على غير ما فسر أهل العلم. وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إنما معنى اليد القوة، وقال إسحٰق بن إبراهيم: إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيد أو مثل يد، أو سمع كسمع أو مثل سمع. فإذا قال: سمع كسمع أو مثل سمع: فهذا تشبيه، وأما إذا قال كما قال الله: يد، وسمع، وبصر، ولا يقول: مثل سمع ولا كسمع فهذا لا يكون تشبيهاً وهو كما قال الله تبارك وتعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير») اهـ. وكلامهم هذا مردود ظاهر عواره.

حكم هذا المتشابه:

وحكم المتشابه عند أهل هذا الاتجاه اعتقاد حقِّيَّته، والتسليم بترك طلب المراد منه والاشتغال بمحاولة الوقوف عليه، فيكون العبد مبتلىً بالاعتقاد نفسه، والتسليم لما يرد في النص؛ لأن ذلك من سمات المؤمن وصدق يقينه. قال أبو زيد الدبوسي: (وأما المتشابه: فحكمه التوقف أبداً على اعتقاد الحقِّيَّة للمراد به فيكون العبد مبتلى به بنفس الاعتقاد لا غير والله أعلم وهذا على رأي الجمهور حيث قراءة الوقف على لفظ الجلالة في قوله: «إلا الله»[1]).

(١) انظر: «تقويم الأدلة» و«أصول السرخسي» (١/١٦٩) «التلويح» (١/١٢٩) «المرآة» (١/٤١٣).

ما نراه في أمر المتشابه :

وإذا كنا قد اكتفينا بهذه الالماحة عن (المتشابه) بهذا المعنى ، فلم نفصّل القول في كلام العلماء حول وجود المتشابه في القرآن ، والمذاهب فيما يمكن أن يعتبر من المتشابـــه أو لا يعتبر ، والاختلاف في قراءة (وما يَعلَمُ تأويلَهُ إلا اللّهُ والراسِخُونَ في العِلمِ يقولون آمنا به ..) الآية ، وما ينبني عليه من علم الراسخين في العلم ، وإمكان الوقوف على المعنى المراد ، أو عدم علمهم ... إلى غير ذلك من المسائل . فإنما كان ذلك لاعتقادنا أن موطن هذه المسائل كلام المفسرين ، وما عليه السلف في مضمون قوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منـــه آيات محكمات .) الآية .

وإذا كان علماء الأصول قد أطالوا القول في هذه المسائل ، فهو نفل استطردوا له ، ليس مكانه مباحث أدلة الأحكام ، والمناهج التي يتوصل بها إلى استنباط تلك الأحكام ، وإنما مكانه مباحث العقيدة .

لذا أجاب بعضهم عن ذكر (المتشابه) في علم أصول الفقه — مع أنه لا يترتب عليـه معرفة شيء من الأحكام التكليفية — بأنه ذكر من قبيل الاستطراد تتميماً للأقسام . أما المتشابه على المعنى الذي أراده الكرخي والجصاص : فلا ريب أن موطنه نصوص الأحكام .

ونحن نريد أن نؤكد أن وجود المتشابه بالمعنى الثاني في نصوص الأحكام التكليفية ، يتنافى مع ما قررناه من قبل — وهو المختار عنـــد المحققين — أن نصوص هذه الأحكام ؛ ما كان من كتاب ، أو سنة ، قد

وردتنا ومعها بيانها : إما من ذاتها وإما من سنة النبي عليه الصلام والسلام .
وما قلناه عن الحديث في (المشترك ينسد فيه باب الترجيح) هو بعض مما ينبغي أن يقال هنا إيضاحاً لهذه النقطة ، كيف والأمر في حيز استنباط الأحكام ، ومعرفة أسرار التشريع وما به يخرج المكلف من العهدة . فلا يمكن أن يكون تكليف دون بيان وإيضاح ، وكل ماله علاقة بالتكليف أو للناس حاجة لحكمه في الدنيا ، فقد رحم الله عباده وأتاهم بما يوضحه ويبينه ؛ ليكونوا من أمورهم على هدى ، ومن طريقهم على بينة ، وإن كانوا يحتاجون إلى الاجتهاد مع بعض حالات البيان [1] . إذ كيف يكلفهم بشيء لايخرجون من العهدة إلا بأن يعملوا به إن كان أمراً ، أو بأن يجتنبوه إن كان نهياً وهو أمر لايمكن أن يصل إليهم علمه ، لاشك أن رحمة الله ، وما كان من خصائص التشريع القرآني في رفع الحرج يأبى ذلك [2] .

وفي معرض ذلك يقرر إمام المفسرين ابن جرير الطبري أن جميع ما أنزل الله عز وجل من آي القرآن على رسوله ﷺ ، فإنما أنزله بياناً له ولأمته وهدى للعالمين ، وغير جائز أن يكون فيه ما لا حاجة بهم إليه ، ولا أن يكون فيه ما بهم إليه حاجة ، ثم لايكون لهم إلى علم تأويله سبيل ...

ولقد أوضح ابن جرير ما أراد من الحاجة وعدمها ، فأورد قول الله عز وجل : (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لا يَنْفَعُ نَفْساً إيمانُها لَمْ

---

(١) انظر « أصول الفقه » للخضري (ص ١٦٤ - ١٦٥) « أصول الفقه » لأستاذنا أبي زهرة(ص ١٢٨ - ١٢٩)دلالة الكتاب والسنة لزكي الدين شعبان(ص٢٩).

(٢)والحاجة إلى معرفة المكلف بما يكلف به هو مايسمى اليوم بـ (علنية القوانين) .

تكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ ، أو كَسَبَتْ في إيمانِها خَيْراً) [1] .

قال أبو جعفر : (فأعلم النبي ﷺ أمته ، أن تلك الآية التي أخبر الله جل ثناؤه عباده ، أنها إذا جاءت لم ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل ذلك هي : طلوع الشمس من مغربها ؛ فالذي كانت بالعباد إليه الحاجة من علم ذلك هو العلم بوقت نفع التوبة بصفته ، بغير تحديده بعدد السنين والشهور والأيام ، فقد بيّن الله لهم ذلك بدلالة الكتاب ، وأوضحه لهم على لسان رسوله مفسراً . والذي لا حاجة بهم إلى علمه منه هو العلم بمقدار المدة التي بين وقت نزول هذه الآية ، ووقت حدوث تلك الآية ؛ فإن ذلك مما لا حاجة بهم إلى علمه في دين ولا دنيا ، وذلك هو العلم الذي استأثر الله جل ثناؤه به دون خلقه فحجبه عنهم [2]) .

وهكذا يتقرر لدينا أن المتشابه بالمعنى الذي حدده أصوليو الحنفية رحمهم الله في المرحلة الثانية ، لا تبدو له نسبة حقيقية إلى مباحث أصول الفقه ، وإنما هي نسبة مجازية لتتميم أقسام المبهم حسب تدرجها في الابهام .

فالخفي عرض له الغموض ، ولم يكن من ذاته ، وهو غموض يزول بأدنى تأمل .

والمشكل خفاؤه من ذاته ولكنه خفاء يمكن أن يزول بالبحث والاجتهاد بعد الطلب .

---

(١) سورة الأنعام : ١٥٨ . وانظر « تفسير الطبري » (٦/١٨٠-١٨٢) .

(٢) « تفسير الطبري » (٦/١٨١) .

والمجمل خفاؤه من ذاته ، ولكنه لايزول إلا ببيان من المجمل نفسه ولو بفتح باب البيان على الأقل .

ويأتي بعد ذلك المتشابه الذي كان خفاؤه من ذاته ، ولا ترجى معرفة المراد منه في الدنيا ، فهو أشد الأقسام الأربعة خفاء ، **وإن كانت الأحكام التكليفية في النصوص ليست منه في قليل ولا كثير .**

المبحث الثّاني

المبهم عند المتكلمين

تمهيد :

قدمنا أن اللفظ المبهم يتدرج عند الحنفية في مراتب أربع ؛ فيتنوع بحسبها أربعة أنواع بدءاً من الخفي إلى الأخفى ، وهو المشكل – إلى الأشد خفاء ، وهو المجمل – إلى اللفظ الذي لا ترجى معرفته في الدنيا ، وهو المتشابه .

ولكن الباحث لايجد هذا التصنيف عند المتكلمين من علماء أصول الفقه ، فهم لم يعرضوا إلا للمجمل والمتشابه ، وهما – فيما يبدو – جماع (المبهم من الألفاظ) عندهم .

هذا إلى أن المسالك اختلفت في مقدار النسبة بين المجمل والمتشابه فالأكثرون – كما سنرى – يجعلونها شيئاً واحداً . وآخرون يرون المتشابه نوعاً من أنواع المجمل . بينما نرى منهم من اعتبر المتشابه مشتركاً بين المجمل والمؤول [1] ... الخ .

وسنعرض لهذه المسالك دراسة وبحثاً ثم نعتبر ما عليه الأكثر أساساً للمقارنة بين اصطلاح الحنفية واصطلاح المتكلمين .

---

(١) والمؤول – كما سبق – هو الذي يؤول إلى الظهور لاقتران الدليل به .

المطلب الأوّل

المجمَل

أولاً ـ مسالك الأئمة في تعريفه وما نراه فيها :

مسلك الشيرازي :

قال أبو إسحاق الشيرازي : (المجمل : هو ما لا يعقل معناه من لفظه ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره) [1] .

مسلك إمام الحرمين :

أما الجويني : فبعد أن قرر أن المجمل قد يطلق على العموم من قولك : أجملت الحساب : إذا جمعت آحاده ، وأدرجته تحت صيغة جامعة قال : (ولكن المجمل في اصطلاح الأصوليين : هو المبهم ، والمبهم هو الذي لايعقل معناه ، ولا يدرك منه مقصود اللافظ ومبتغاه) [2] .

مسلك الآمدي :

ولقد أتى الآمدي ببعض التعريفات لأبي الحسين البصري وغيره وردها

---

(١) راجع « اللمع » للشيرازي (ص ٢٧) .

(٢) راجع « البرهان » (لوحه ١١٠ – ١١١) .

ثم رأى أن (الحق أن يقال بأن المجمل هو ما له دلالة على أحد أمرين ، لامزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه) [1] .

مسلك ابن الحاجب :

أما ابن الحاجب : فقد ذكر أن (المجمل هو ما لم تتضح دلالته) [2] .

ما نراه في هذه التعريفات :

والذي نراه أن مآل هذه التعريفات واحد تقريباً ؛ فكلها تقوم على أن اللفظ لم يكن واضحاً في الدلالة على المعنى المراد . وقد جاء ابن الحاجب بما أدى الغرض مما أراده هؤلاء العلماء في تعريف المجمل .

لذا فمن الممكن أن نعرفه بأنه (**اللفظ الذي دل على المعنى المراد دلالة غير واضحة**) وإنما قلنا ذلك ؛ لأن الدلالة واقعة ، فهو لفظ له دلالة وإن كان مجملاً ، ولكنها دلالة غير متضحة ، لما يكتنفه من الغموض بما تسبب عنه الإجمال [3] .

ثانياً ـ موارد الاجمال :

أ ـ لقد جاء الشيرازي بعد التعريف على بيان موارد الاجمال ، فبين أنها على وجوه متعددة :

---

(١) راجع له « الإحكام في أصول الأحكام » (٣/٩) فما بعدها .

(٢) راجع « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع شرح العضد (٢/٢٨٧)وانظر : « تنقيح الفصول » للقرافي مع « الذخيرة » (١/٩٩) .

(٣) راجع « شرح العضد » لمختصر المنتهى (٢/٢٨٨) .

١ – منها – أن يكون اللفظ لم يوضع للدلالة على شيء بعينه كقوله تعالى : (كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إذا أَثْمَرَ وآتُوا حقَّهُ يَوْمَ حصَادِهِ)[١] .

وكقوله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله . فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها »[٢] . فإن الحق في الآية والحديث مجهول الجنس والقدر ؛ فيفتقر إلى البيان .

٢ – ومنها – أن يكون اللفظ في الوضع مشتركاً بين شيئين : كالقرء يقع على الحيض ، ويقع على الطهر ؛ فيفتقر إلى البيان .

٣ – ومنها – أن يكون اللفظ موضوعاً لجملة معلومة ، إلا أنه دخلها استثناء مجهول كقوله عز وجل : (أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إلا ما يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصيد وأنتم حُرُمٌ)[٣] فإن ما أُحِلَّ من بهيمة الأنعام قد صار مجملًا لما دخله من الاستثناء[٤] .

ب – أما الآمدي : فقد ردّ موارد الإجمال إلى أسباب كثيرة كان منها بعض ما رأيناه عند أبي إسحاق الشيرازي آنفاً .

ومن أهم ما جاء به الآمدي من أسباب الإجمال ما يلي :

---

(١) سورة الأنعام : ١٤١ .

(٢) من رواية عمر في حديث أبي هريرة عما دار من الكلام بين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في شأن قتال مانعي الزكاة بين يدي حروب الردة. رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا ابن ماجه . انظر : « الجامع الصغير » للسيوطي بشرح المناوي (١٨٩/٢) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (١٢٧/٤ – ١٣٠) .

(٣) سورة المائدة : ١ .

(٤) راجع « اللمع » للشيرازي (ص ٢٧ – ٢٨) .

١ - الاشتراك في اللفظ المفرد عند القائلين بامتناع تعميمه ، وذلك : إما بين مختلفين - : كالعين: للذهب والشمس ، والمختار : للفاعل والمفعول : أي لمن يختار ، ولمن يقع عليه الاختيار . أو بين ضدين كالقرء ، للطهر والحيض .

ومثله الاشتراك في اللفظ المركب ، كقوله تعالى : (أو يعفوَ الذي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ) فإن العقدة مترددة بين الزوج والولي[١] .

٢ - ومن أسباب الإجمال عند الآمدي أيضاً : تخصيص العموم بصور مجهولة ؛ كما لو قال : (اقتلوا المشركين) ثم قال بعد ذلك : (بعضهم غير مرادٍ لي من لفظي) فإن قوله : (اقتلوا المشركين) بعد ذلك ، يكون مجملاً غير معلوم[٢] .

٣ - ومن ذلك ما يكون بسبب إخراج اللفظ في عرف الشرع ، عما وضع له في اللغة عند القائلين بذلك ، قبل بيانه لنا ، كما في ألفاظ الصلاة ، والزكاة ، والحج .

فقوله تعالى : (أقيمُوا الصَّلاةَ وآتُوا الزَّكاةَ) . وقوله : (ولِلهِ على النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَن اسْتَطاعَ إليْهِ سَبيلاً) . كله من المجمل ؛ لعدم إشعار اللفظ بما هو المراد منه بعينه من الأفعال المخصوصة ؛ لأنه مجمل بالنسبة إلى الوجوب[٣] .

---

(١) انظر ماسبق (ص ٢٦٣) فما بعد .

(٢) « الإحكام » للآمدي (٣/١١ - ١٣) .

(٣) راجع المصدر السابق (٣/١٣) وانظر « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع شرح العضد (٢/٢٧٧ - ٢٨٨) وانظر ماسبق (ص ٢٨٠) فما بعد .

ثالثاً ــ الإجمال في الأفعال :

هذا : وقد أوضح الشيرازي ، ومن بعده الآمدي ، أن الإجمال كما يكون في الأقوال ، يكون في الأفعال [1] . وقد جعل أبو إسحاق من ذلك : أن يفعل رسول الله ﷺ فعلاً يحتمل وجهين احتمالاً واحداً ، مثل ما روي أنه ﷺ جمع في السفر [2] ؛ فإنه مجمل ؛ لأنه يجوز أن يكون في سفر طويل أو في سفر قصير ، فلا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل [3] .

ومما جعله الشيرازي من المجمل في الأفعال أن يقضي النبي ﷺ في عين تحتمل حالتين احتمالاً واحداً ؛ مثل أن يروى أن رجلاً أفطر فأمره النبي ﷺ بالكفارة ، فهو مجمل ؛ فإنه يجوز أن يكون أفطر بجماع ، ويجوز أن يكون أفطر بأكل ؛ فلا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل [4] .

---

(١) راجع « اللمع » للشيرازي (ص ٢٧ — ٢٨) « الإحكام » للآمدي (١٤/٣) .

(٢) عن أنس رضي الله عنه قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رحل قبل أن تزيغ الشمس ، أخر الظهر إلى وقت العصر ، ثم نزل يجمع بينهما ، فإن زاغت قبل أن يرتحل صلى الظهر ثم ركب » رواه البخاري ومسلم . وفي رواية لمسلم « كان إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين في السفر يؤخر الظهر حتى يدخل أول وقت العصر ثم يجمع بينهما » .

(٣) راجع « اللمع » للشيرازي (ص ٢٧ — ٢٨) .

(٤) راجع المصدر السابق (ص ٢٨) .

المطلب الثاني

المتشابه

أما المتشابه : فالأكثرون على أنه (غير متضح المعنى) فهو والمجمل سواء ، وهو القول الأصح عند المتكلمين . فلقد أورد الشيرازي فيه عدة أقوال ذكر في مقدمتها أنه ؛ هو المجمل نفسه ، قال رحمه الله : (وأما المتشابه : فاختلف أصحابنا فيه : فمنهم من قال : هو والمجمل واحد . ومنهم من قال : المتشابه ما استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه . ومن الناس من قال : المتشابه هو القصص ، والأمثال ، والحكم ، والحلال ، والحرام . ومنهم من قال : المتشابه : الحروف المجموعة في أوائل السور مثل آلمص ، وآلمر وغير ذلك . والصحيح هو الأول ؛ لأن حقيقة المتشابه ما اشتبه معناه . وأما ما ذكروه : فلا يوصف بذلك)[1] .

كما نقل عن بعضهم القول بأنه ما استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه .. وغير ذلك ، ثم قرر أبو إسحاق أن الصحيح هو الأول ؛ لأن حقيقة المتشابه ما اشتبه معناه ، وأما ما ذكروه : فلا يوصف بذلك .

وهكذا ترى أن أبا إسحاق يأخذ المتشابه من التشابه اللغوي وبذلك يكون هو والمجمل على حد سواء .

---

(١) انظر « اللمع » (ص ٢٩) .

وإلى اعتبار أن المتشابه هو المجمل ، ذهب إمام الحرمين كما يتضح ذلك من كلامه ؛ فقد جاء في « البرهان » قوله : (المختار عندنا أن المحكم كل ما علم معناه وأدرك فحواه ، والمتشابه هو المجمل) [1] .

الآمدي والمتشابه :

أما الآمدي : فالمتشابه عنده أعم من المجمل ؛ إذ أن المجمل نوع من أنواعه .

يدل على ذلك ما ذكره من أن المتشابه ما تعارض فيه الاحتمال وذلك :

أ ـ إما بجهة التساوي ؛ كالألفاظ المجملة وذلك : كما في قوله تعالى : (والمطلَّقاتُ يتربَّصْنَ بأنفُسِهنَّ ثلاثةَ قُروءٍ) [2] لاحتمال القرء زمن الحيض والطهر على السوية ، وقوله سبحانه : (أو يعفوَ الذي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ) لتردد (الذي بيده عقدة النكاح) بين الزوج والولي ، وقوله جل وعلا : (أو لامستم النساء) [3] لتردد معنى الملامسة بين اللمس باليد والوطء .

ب ـ أوْ لا على جهة التساوي ؛ كالأسماء المجازية ، وما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر إلى تأويل ؛ كقوله تعالى : (ويَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ) [4] .

---

(١) انظر « البرهان » لإمام الحرمين (١/لوحة ١١٢) المخطوطة .

(٢) سورة البقرة : ٢٨٨ .

(٣) سورة المائدة : ٦ .

(٤) سورة الرحمن : ٢٨ .

(وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)[1] (مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا)[2] (اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ)[3] (وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ)[4] . (والسَّماواتُ مُطوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ)[5] ونحوه من الكنايات والاستعارات المؤولة بتأويلات مناسبة لأفهام العرب .

وقد ذكّرنا الآمدي بأبي إسحاق الشيرازي ، وغيره من سابقيه حين كشف عن منزع التشابه في نظره ، فقرر أن المتشابه سمي متشابهاً لاشتباه معناه على السامع .

بين الآمدي وسابقيه :

وهكذا يتبين لنا أن الآمدي – وإن لم يصرح بأن المجمل والمتشابه شيء واحد – فقد جعل المجمل نوعاً من أنواع المتشابه ؛ فكل مجمل متشابه ولا عكس .

ثم إن ما رأيناه عند الشيرازي والذين من بعده ، من دعوى اشتقاق المتشابه من الاشتباه وربطه بذلك : هو ما رأيناه عند الآمدي ؛ فالمسألة مسألة التباس على السامع ، واشتباه بالمعنى المراد . ومبعث هذا الالتباس ما يرى من الاحتمال الذي يحيط بذلك اللفظ ، من حيث تعدد المعاني وذلك ما نراه في المجمل أيضاً .

---

(١) سورة الحجر : ٢٩ .

(٢) سورة يس : ٧١ .

(٣) سورة البقرة : ١٥ .

(٤) سورة آل عمران : ٥٤ .

(٥) سورة الزمر : ٦٧ .

وبذلك يكون ما ذهب إليه الشيرازي وإمام الحرمين ، هو الذي ذهب إليه الآمدي فيما بعد ؛ من حيث انطباق المجمل على المتشابه ، وأن المتشابه هو ما لم تتضح دلالته . وإن كان للمتشابه موارد أخرى في نظر الآمدي.

اتجاه لصاحب « المنهاج » :

ولقد كان للقاضي البيضاوي [1] صاحب « منهاج الأصول » اتجاه آخر غير الذي رأيناه .

فإذا كان ما قدمنا من أن المتشابه هو ما لم يتضح معناه ، وأن ذلك اصطلاح الأكثر من المتكلمين ، وأنه الذي اعتبر الأصح ؛ لقد سلك صاحب « المنهاج » سبيلًا يجعل المتشابه مشتركاً بين المجمل والمؤول .

وقد فسّر الشارحون لكلامه – ومنهم الإسنوي [2] – القدر المشترك بين المجمل والمؤول بعدم الرجحان . فقالوا : (ويمتاز المؤول بأنه مرجوح دون المجمل) [3] .

---

(١) وذلك قوله في « المنهاج »:(والمشترك بين الظاهر والنص : المحكم ، وبين المجمل والمؤول : المتشابه) راجع « منهاج البيضاوي » بشرح الاسنوي وحاشية الشيخ بخيت (٦١/٢) .

(٢) هو: عبد الرحيم بن علي الإسنوي أبو محمد جمال الدين من كبار الشافعية في الفقه، والأصول والعربية ، انتهت إليه رياسة الشافعية في القاهرة بعد أن قدم إليها من مسقط رأسه إسنا . ومن مصنفاته « المبهمات على الروضة » في الفقه « نهاية السول شرح منهاج الأصول) في أصول الفقه ، وله أيضاً « التمهيد في تخريج الفروع على الأصول) توفي رحمه الله سنه ٧٧٢ هـ . « الاعلام » (١٩٢/٤) « الفتح المبين » (١٩٤/٢) .

(٣) راجع « نهاية السول » على « المنهاج » مع حاشية الشيخ بخيت (٦١/٢).

وعلى هذا يكون المتشابه ما ليس براجح ، لا ما لا يتضح معناه كما هو قول الأكثرين [١] .

وهكذا يكون ما اتجه إليه البيضاوي في اصطلاحه ، هو أن المتشابه (ما ليس براجح) بينما هو في الاصطلاح السابق : (ما لم يتضح معناه) .

موقف الشيعة الإمامية [٢] :

لا يلاحظ الباحث عند الشيعة الإمامية – وهم على طريقة المتكلمين – خروجاً على اصطلاح أولئك ، في النظرة إلى المبهم من الألفاظ بشكل عام ، إلا ما كان من اصطلاحهم في المتشابه ؛ فقد جنحوا إلى السبيل التي سلكها البيضاوي في « المنهاج » .

فبعد أن عرف ابن المطهّر الحلي [٣] المجمل بما عرفه المتكلمون ،

---

(١) راجع « منهاج » البيضاوي للاسنوي مع الحاشية للشيخ بخيت (٢/٦١) « التحرير » مع « التيسير » (١/١٦٢) « التقرير والتحبير » (١/١٦١) وانظر هنالك تفنيد كلام البيضاوي والرد عليه . وراجع « مسلم الثبوت » مع « فواتح الرحموت » (٢/٢٢) .

(٢) الإمامية الاثنا عشرية : أكبر فرق الشيعة ، وقد سموا بذلك ؛ لأن عقائدهم أسست حول الإمام وهم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم نصاً ، ويسمون بالاثني عشرية لأنهم يسلسلون أئمتهم إلى اثني عشر إماماً ويقفون عند هذا العدد . وإمام مذهبهم في الفقه جعفر الصادق المتوفى سنة ١٤٨ هـ . وقد كتب علماؤهم في أصول الفقه على طريقة المتكلمين انظر : « الملل والنحل » للشهرستاني (١/٢١٨) مع « الفصل » لابن حزم .

(٣) هو : الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي . من أئمة الشيعة نسبة إلى الحلة في العراق . له عدد كبير من المصنفات منها : « تهذيب الوصول إلى علم الأصول » « مبادىء الوصول إلى علم الأصول » « نهاية الوصول إلى علم الأصول » « مختلف الشيعة في أحكام الشريعة » « نظم البراهين في أصول الدين » توفي في الحلة سنة ٧٢٦ هـ .

ذكر من أسباب الإجمال ما رأينا مثله في بعض ما ذكر الشيرازي والآمدي وغيرهما [1] .

أما عن المتشابه : فقد جعله المشترك بين المؤول والمجمل ، وفسّر هذا الاشتراك بعدم الرجحان [2] ، كصنيع القاضي البيضاوي ، فيما رأينا من مسلكه الذي خالف فيه ما عليه الأكثرون .

وعلى كلٍ فالخطب سهل ، ما دام لم يترتب على الاختلاف في هذه الاصطلاحات عند المتكلمين كبير اختلاف في الفروع والأحكام .

موقف الزيدية [3] :

وأما الزيدية – وهم من المتكلمين أيضاً – فلم يخرجوا عن المسلك

---

(١) فالإجمال عنده يكون في اللفظ: إما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه ، والمتواطيء المحتمل لكل فرد من جزئياته عند الأمر بأحدها مثل : (وآتوا حقه يوم حصاده) . أو حال استعماله في بعض موضوعه : كالعام المخصص بالمجمل مثل (وأحل لكم ما وراء ذلكم) حيث قيد الاحصان بالمجهول . ومثل (أُحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم) أو حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعضه كالأسماء الشرعية والمجازية . وقد يكون الإجمال في الفعل ... الخ . راجع « تهذيب الوصول إلى علم الأصول » للحلي وشرحه « منية اللبيب » للحسني (ص ٤٨ – ٤٩) .

(٢) وذلك قوله (والمشترك بينه – يعني المؤول – وبين المجمل – وهو نفي الرجحان – المتشابه . انظر المرجع السابق (ص ٨) « نهاية الوصول إلى علم الأصول » للحلي (لوحة ١٢٤) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٣) الزيدية : فريق من الشيعة ينتسبون إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي المتوفى سنة ١٢٢ هـ . ويعتبر مذهبهم أعدل مذاهب الشيعة وأقربها إلى أهل السنة ، من أول مصادر فقههم كتاب « المجموع » في الفقه للإمام زيد الذي وقف عليه المجمع العلمي –

العام حيث عرّفوا المجمل بما كانت دلالته غير واضحة[1] . وإن كان صاحب « منهاج الوصول » [2] منهم قد ضيّق الدائرة في التعريف ؛ فبعد أن نقل عن ابن الحاجب معنى المجمل في اللغة قال : (وفي الاصطلاح هو اللفظ الذي لايفهم المراد به تفصيلاً ، كأقيموا الصلاة ؛ فإن العرب كانت لاتفهم من الصلاة إلا الدعاء ، وأراد الشارع بها هنا غير الوضع الأصلي ، وأجمله ، حيث لم يبين مراده به في اللفظ ، بل بينه الرسول ﷺ بفعله حيث قال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ونحوه)[3] .

فأنت ترى : أن ما عناه بالمجمل هو حالة من حالات الإجمال التي أرادها الأصوليون من المتكلمين ، ولا شك أن الذي عناه في التعريف

= في ميلانو. ومن أهم شروحه «الروض النضير» شرح المجموع الفقهي الكبير لشرف الدين الحسين بن أحمد المتوفى سنة ٢٢١ هـ . وقد كتب علماؤهم في « أصول الفقه » على طريقة المتكلمين . انظر : « الملل والنحل» للشهرستاني(١/٢٠٧)« الأعلام »للزركلي(٣/٩٩).

(١) راجع « غاية السول » في أصول الزيدية (١٥٤ — ١٥٦) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٢) هو أحمد بن يحيى بن المرتضى بن مفضل بن منصور الحسني من سلالة الهادي إلى الحق ، من أئمة الزيدية باليمن . من مؤلفاته في الفقه : « البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار » . وفي أصول الفقه « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » ثم إن كتاب « معيار العقول » كان قد جعله مقدمة اصولية للبحر الزخار ثم أفرده بالشرح الذي سماه « منهاج الوصول » ... وله في أصول الدين « نكت الفرائد » توفي رحمه الله في جبل حجه غربي صنعاء سنة ٨٤٠ هـ .

(٣) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » (ق ٣٩/١) مخطوط دار الكتب المصرية ، « الفصول اللؤلؤية » (ق ٥ ٤) مخطوط دار الكتب المصرية .

يضيق عما أرادوه حين جعلوا المجمل (غير متضح الدلالة) .

موقف الإباضيّة [1] :

أما الإباضيّة - وهم يكتبون على طريقة المتكلمين أيضاً - فلم يكن لهم أي مسلك متميز عما كتبه المتكلمون حول هذه النقطة من مباحث المبهم ؛ فقد التزموا مذهب جمهرتهم في تحديد معنى المجمل والمتشابه ، وما إلى ذلك ، والأمر واضح في الذي يجده الباحث عند السالمي في كتابه « طلعة الشمس » في أصول الفقه عند الإباضية [2] .

المبهم عند ابن حزم :

هذا : وأما الإمام أبو محمد بن حزم : فليس عنده في خفي الدلالة من الألفاظ إلا المجمل . أما المتشابه : فلا وجود له البتة في شيء من نصوص الأحكام التكليفية ، ومن ادّعى ذلك فهو - في نظره - جاهل لا علم له .

أ - وقد عرّف المجمل بأنه (لفظ يقتضي تفسيراً يؤخذ من لفظ آخر) وأوضح ما أراد عندما عرف المفسّر بأنه (لفظ يفهم منه معنى المجمل المذكور) [3] .

والحاجة إلى التفسير التي يعنيها ابن حزم ، هي الحاجة إلى الخروج

---

(١) الإباضية هم فرقة معتدلة من الخوارج تنسب إلى عبد الله بن إباض التميمي المتوفى سنة ٨٥ أو ٨٦ هـ ، وممن كتبوا في « أصول الفقه » على طريقة المتكلمين على أن بعض علمائهم اليوم يستنكر النسبة إلى الخوارج ، واكثرما يوجدون في « عمان ».

(٢) انظر « طلعة الشمس » (١/١٨٧ - ١٨٨) .

(٣) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم (١/٤٢) .

من الاحتمال التي يقتضيها غير متضح الدلالة ، فالمؤدى واحد فيما بعد .

ب - وعندما جاء ابن حزم إلى المتشابه ، حصره بأفراده في القرآن دون أن يعطيه أي تعريف يشعر بتطابقه مع المجمل ، أو صلته بـه ؛ فقرر أن المتشابه لايوجد في شيء من الشرائع ، إلا بالاضافة إلى من جهل دون من علم ، وهو في القرآن ، وهو الذي نهينـا عن اتباع تأويله ، وعن طلبه ، وأمرنا بالايمان به جملة .

والمتشابه عند ابن حزم ينحصر في الأقسام التي في السور حيث أقسم الله ببعض مخلوقاته ، والحروف المقطعة التي في أوائل السور .

قال رحمه الله : (وليس هو في القرآن إلا الأقسام التي في السور كقوله تعالى : « والضحى والليل إذا سجى » « والفجر وليال عشر » والحروف المقطعـة التي في أوائل السور ، وكل ما عدا هذا من القرآن فهو محكم) [1] .

بين ابن حزم والأصوليين :

وهكذا يفترق ابن حزم عن الحنفيـة فيما اصطلحوا عليه في المبهم من الألفاظ .

وإذا كان قد التقى مع المتكلمين في تعريف المجمل ، لقد افترق عنهم أيضاً في عدم التعرض لأية علاقة بين المجمل والمتشابه ، ولو في الحدود التي أرادوها ، بل جعـل المتشابه محصوراً في غير دائرة الأحـكام التكليفية وطوى تحته أفراداً معينة بذواتها .

---

(١) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » (١/٤٨، ٤/١٢٣) .

وبهذا نستطيع أن نقرر أن المبهم من الألفاظ عند ابن حزم هو دائرة الشرائع – على حد تعبيره – وعنوانه : (المجمل) الذي يقتضي تفسيراً يؤخذ من لفظ آخر مفسّر يفهم منه معنى المجمل المذكور .

ولقد استراح أبو محمد رحمه الله وأراح ، حين فرّق بين المجمل والمتشابه وجعل لكلٍ دائرته ، والموطن الذي يمكن أن ينسب إليه ، دون الوقوع في نوع من التعقيد ، قد تنبو عنه طبيعة اللسان العربي الذي نزلت به شريعة القرآن .

نتائج ومقارنة :

ويمكن بعد هذا التطواف أن نخلص إلى ما يلي :

أ – المجمل عند المتكلمين : يشمل أنواع المبهم عند الحنفية ما عدا المتشابه ؛ فهو أعم عند المتكلمين .

لذلك كان كل مجمل عند الحنفية ، مجملاً عند المتكلمين ولا عكس ، ويتضح ذلك فيما مرّ بنا من أمثلة المجمل عند المتكلمين ؛ فلقد رأينا مثلاً (الذي بيده عقدة النكاح) يؤتى به في عداد أمثلة المجمل ، وهو عند الحنفية من المشكل كما نعلم .

على أن المجمل والمتشابه اسمان لمسمى واحد عند الجمهور من المتكلمين ، ويعتبر بعضهم المجمل نوعاً من المتشابه .

أما المتشابه عند الحنفية في أقسام المبهم من الالفاظ : فله شأن آخر ، ولقد أوضحنا فيما سبق رأينا في إدخاله ضمن تلك الزمرة ، التي عُدّ منها في مرحلته الثانية التي بدأت فيما نقدر بالقرن الخامس الهجري ، وذكرنا من أعلامها الدبوسي ، والبزدوي ، والسرخسي ، ومن سلك سبيلهم فيما بعد .

ب ـ كان من ثمرات هذا الاختلاف في الاصطلاح : أن بيان المجمل عند المتكلمين ، لاينحصر في أن يكون من قبل المجمل نفسه ، بل يمكن أن يكون بالقرائن والاجتهاد [1] .

---

(١) ذكر السالمي من الإباضية أن البيان يكون بالعقل والنقل من كتاب أو سنة في قول أو فعل أو تقرير . كما يكون بالاجماع ، وقد مثل للبيان بالعقل بقوله تعالى : (أفمن يخلق كمن لايخلق) ونقل عن البدر الشماخي أن جميع حجج الله على الكفار بل الحجج مطلقاً ، إنما بيانها بالعقل ،يعني أن الرب سبحانه ألزم المشركين في احتجاجه عليهم أموراً لايمكن إنكارها عقلاً ، فالعقل قاض ببيان تلك الأمور فهو بيان عقلي .

كما مثل للبيان بالكتاب بقوله تعالى : (يوصيكم الله في أولادكم . . .) الآية ، فهي بيان للنصيب المفروض في قوله : (ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً) .

وجاء لبيان السنة بالقول بقوله صلى الله عليه وسلم : « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » فهو بيان لقوله تعالى : (وآتوا حقه يوم حصاده) .

والبيان بالإجماع يراه اتفاقاً من أثبت حجية الاجماع وذلك نحو ما أجمعوا عليه من أن قول أبي بكر رضوان الله عليه : (وايم الله لاقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة) بيان لقوله صلى الله عليه وسلم: « فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها». قال السالمي: (فبين إجماعهم على قول الصدق أن من حقها أن لايفرق بين الصلاة والزكاة). راجع « طلعة الشمس » (١٨٨/١ – ١٩٠) .

أما صاحب «منهاج الوصول» من الزيدية: فقد نقل صحة البيان بكل من الأدلة السمعية وهي الكتاب والسنة المقالية والاجماع والفعل والتقرير ، وذكر خلاف أبي علي الدقاق في العقل ، وخلاف أبي عبد الله البصري في التقرير ، ورد قوليهما محتجا برجوع الصحابة إلى كل من الفعل والتقرير من سننه عليه الصلاة والسلام . وبيانه صلى الله عليه وسلم بفعله « صلوا كما رأيتموني أصلي » « خذوا عني مناسككم » راجع « منهاج الوصول » (ق ٣٩/ أ) . هذا ويجب أن يعلم أن الإمامية يرون أن المعصومين عندهم م أئمة ـــ

وهذا لا يعني أن كل أنواع المجمل يدرك بيانها بالاجتهاد أو القرائن ، فان هنالك نوعاً من المجمل عند المتكلمين - وهو المجمل عند الحنفية - لا يمكن أن يكون بيانه إلا من قِبل الذي أجمله ، كما هو الأمر عند الحنفية سواء بسواء .

حـ - أما عن المتشابه الذي يجري ذكره في الاصطلاحات المتقدمة : فان الحديث عنه في الماضي لا يمنعنا من تصنيف القوم من خلال نظرتهم اليه كما يلي :

١ - المتكلمون ومعهم من الحنفية أبو الحسن الكرخي ، وأبو بكر الجصاص ومن على شاكلتها قبل القرن الخامس ، الذين اصطلحوا على متشابه يمكن أن ينسب إلى نصوص الأحكام التكليفية ، ورأينا أنه مع المجمل على حد سواء ، وان كان هذان الفريقان قد يختلفان في تطبيق القاعدة على بعض الجزئيات .

٢ - الحنفية بدءاً من القرن الخامس الذين جعلوا المتشابه مما يستأثر الله بعلمه أو يعلمه الراسخون ، وأدرجوه مع ذلك في زمرةٍ موطنُها نصوص الأحكام التكليفية ، وكان ذلك في حيز الكلام النظري الذي لا يمكن أن يتأثر به الواقع العملي ؛ لأن الشريعة ومعرفة طبيعة الحكم الذي يراد للمكلف أن يلتزمه ، مما يقتضي المعرفة بما هو في حدود التكليف .

= البيان بعد النبي صلى الله عليه وسلم وذلك من ثمرات اعتقادهم بالإمام وعصمته . راجع « تهذيب الوصول » للحلي (ص ٤٦) « أصول الفقه الجعفري » لأستاذنا محمد أبي زهرة (ص١١٩) .

٣ – ابن حزم الذي حصر المبهم من الألفاظ في المجمل وجعل المتشابه في غير دائرة الشرائع ، فلا علاقة له بأي من نصوص الأحكام .

د – لقد ترتب على هذا التطابق بين المجمل والمتشابه في نظر المتكلمين أن بحثوا في الإجمال هل يمكن أن يبقى مستمراً أم لا بد أن يكون قد حصل له البيان ؟

ولقد تناول هذه المسألة أولئك العلماء وقرروا ـ نتيجة الاستقراء وتمشياً مع طبيعة التكليف وانه لا يكون بالمحال ـ : انه لا يمكن استمرار الاجمال فيما له علاقة بالتكليف .

من هؤلاء العلماء : إمام الحرمين الذي أتى على ذكر المجمل والمتشابه وبعد أن بين أن المتشابه هو المجمل : اختار ان كل ما يوجب التكليف العلم به ، يستحيل استمرار الاجمال فيه ؛ لأن ذلك يجر الى تكليف المحال . وما لا يتعلق بأحكام التكليف لا يبعد استمرار الاجمال فيه ، واستئثار الله تعالى بسرٍ فيه . وقد قرر رحمه الله أنه ليس في العقل ما يحيل ذلك ، كما أن السمع لم يرد بما يناقضه [1] . ولقد عرضنا إلى هذه النقطة عند ذكر المتشابه في اصطلاح متأخري الحنفية ، وأوضحنا هناك أن المتشابه ـ كما يراه أصحاب هذا الاصطلاح ـ لا يمكن أن يكون موطنه نصوص الاحكام التكليفية ، وان ذكره بين تلك الأقسام استطرادي والأولى به والأحرى ، علم الكلام .

---

(١) راجع « البرهان » لإمام الحرمين (١ / لوحة ١١٣) مخطوط دار الكتب المصرية نسخة مصورة .

لذا ، فإن إمام الحرمين ، عرض للقضية من خلال هـذا التطابق بين المجمل والمتشابه حيث أبان ـ كما سلف ـ أن ما له علاقة بالتكليف لا يمكن استمرار الاجمال فيه ، وما لا علاقة له فلا مانع من استئثار الله تعالى بسر فيه : فإن المؤدى واحد ؛ وهو انه لا اجمال بعد الرسالة ، ولا تشابه فيما له علاقة بالاحكام من نصوص الكتاب أو السنة .

ما نراه في تقسيم المبهم :

ونحن بعد ذلك كله نميل الى اصطلاح الحنفية في تقسيم المبهم من الالفاظ متدرجاً في مراتب الابهام ، من خفاء عارض يزول بأدنى تأمل وهي حال الخفي ، إلى خفاءٍ ذاتي يمكن أن يزول بالقرائن والاجتهاد ، وهي حال المشكل ، إلى خفاء ذاتي لا يمكن أن يزول إلا ببيان من صاحبه وهي حال المجمَل ... أما المتشابه : فلنا فيه كلام ـ كما سبق ـ وهكذا نميل الى هـذا الاصطلاح محتفظين برأينا في المتشابه وذكره على أعلى صعيد من هـذه الأقسام ، حامدين للمتكلمين صنيعهم في إبعاد ما لا يمكن بيانه وادراكه عن مواطن الأحكام .

وعلى هذا : فما الذي يمنع من بقاء الخفي والمشكل والمجمل ، والافادة مما كان عليه الأمر قبل القرن الخامس فيما رأينا عند أبي الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص ؟ ما أحسبنا نعدو على الحقيقة أو نسيء إلى مناهج الاستنباط ، اذا سمينا ذلك المجمل بالمتشابه على المعنى اللغوي حيث يكون موطنه نصوص الأحكام . ويبقى ذاك المتشابه في دائرة العقيدة وأصول الدين . وهكذا يكون لدينا خفي ، ومشكل ، ومجمل يمكن أن نصطلح على تسميته أيضاً بالمتشابه ، مفيدين من المعنى اللغوي ، ومما كان عليه فريق من أعلام الحنفية كالكرخي والجصاص .

وإنا إذ نميل إلى تقسيم الحنفية - كما هو في تدرجه مع مراتب الخفاء باستثناء ذاك المتشابه - فإنما كان ذلك ؛ لأنا نرى فيه عوناً على ضبط المبهم من الألفاظ ، بما يساعد على قدر أكبر من الفهم ، والدقة في استنباط الحكم من النص بعد الاستعانة على تفسيره بما يمكن أن يفسره ويزيل غموضه وإبهامه ، حسب المرتبة التي هو فيها من الإبهام .

وأغلب الظن أن التقسيم عند الحنفية كان ثمرة معاناة لطرائق الاستنباط وتجارب من ربط الفروع بالأصول . فإذا نحن أمام طريقة تأخذ بنا بسهولة ويسر ، إلى حيث نعلم مواطن الإبهام ودرجة ذلك الإبهام ونعلم أي طريق نسلك لتفسير النص وإزالة الغموض ، بغية الوصول إلى المعنى المراد ، ومعرفة الحكم الذي ينطوي عليه ذلك النص من كتاب الله أو سنة رسوله صلوات الله وسلامه عليه .

من ثمرات الاختلاف في المجمل

لقد كان من ثمرات اختلاف وجهات النظر بشأن المجمل ، أن وقع الاختلاف في عدد من نصوص الأحكام ؛ هل هي داخلة في حدود الإجمال أو لا ؟ وقع ذلك بين الحنفية وغيرهم ، كما وقع بين المتكلمين بعضهم مع بعض على اختلاف المذاهب ، بل وقع في بعضها بين أرباب المذهب الواحد . ونماذج ذلك موفورة في كتب الأصول ، كما أن كتب الفروع عموماً لايعفي أصحابها أنفسهم - في الغالب - من الالماح إلى مثل هذا الخلاف ، كما يرى مثلاً في الهداية وشروحها حين يعرض حكم مسح الرأس وما هو

مقدار ذلك المسح[1] . وسنكتفي هنا بذكر القليل عنواناً لما وراءه من الكثير :

١ – فمما جرى الاختلاف في إجماله : الألفاظ التي علق التحليل والتحريم فيها بأعيان ؛ كقوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)[2] من آية المحرمات في سورة النساء . وقوله جل وعلا : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ)[3] .

أ – فذهب الجمهور إلى أن هذه الألفاظ ليست من المجمل ، ووصف الشيرازي هذا القول بأنه الأصح ، وممن قال بذلك : الزيدية[4] والإباضية[5]. ونسبه الإمامية إلى الامام جعفر الصادق رضي الله عنه[6] .

ب – وقال الكرخي والبصري وغيرهما : إنها مجملة .

وكانت حجة الجمهور : أن التحليل والتحريم في مثل هذا ، إذا أطلق عُقل منه التصرفات المقصودة لغة في عرف الاستعمال ، فالذي يسبق إلى الفهم من قول القائل : هذا طعام حرام ، هو تحريم أكله ، ومن قول

---

(١) انظر « الهداية» وشروحها خصوصاً « العناية » و « فتح القدير » (١/١٠).

(٢) الآية : ٢٢ .

(٣) سورة المائدة : ٣ .

(٤) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » (ق ١٤ / أ) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٥) راجع « طلعة الشمس » للسالمي الإباضي (١/١٧٧ – ١٨٠) .

(٦) راجع « نهاية الوصول» لابن المطهر الحلي (ق ١٢٧ /أ) « التهذيب » للحلي مع شرح « منية اللبيب » للحسني (٤٩ – ٥٠) « أصول الفقه الجعفري » للأستاذ أبي زهرة (ص ١٢٠) .

القائل : هذه المرأة حرام ، هو تحريم وطئها . وتبادر الفهم عند الإطلاق دليل الحقيقة .

وعلى هذا يكون المراد من التحريم في قوله تعالى : (حُرِمتْ عليكم أُمهاتكم) تحريمَ الوطء ؛ لان ذلك هو المطلوب الذي يعقل من تلك الاعيان ، كما يكون المراد منه في قوله سبحانه : (حُرِمتْ عليكم الميتةُ) تحريمَ الاكل ، وما عقل المراد من لفظه لايكون مجملًا . وإلى جانب ذلك استدل صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية باستدلال الصحابة والتابعين بها على التحريم ، ولو كانت مجملة لم يستدل بها على شيء .

واحتج القائلون بالإجمال : بأن العين لاتوصف بالتحليل ولا بالتحريم وإنما الذي يوصف بذلك : أفعالنا المتعلقة بتلك العين أو الاعيان . فالذي يحرم : هو فعل من تلك الافعال المتعلقة بالاعيان المذكورة ، والفعل غير مذكور ، وليس بعض الافعال أولى من البعض الآخر ، فافتقر إلى بيان ما يحرم منها وما لايحرم ؛ فكان الإجمال لعدم اتضاح المعنى المراد لعدم إمكان إجراء اللفظ على ظاهره .

وهذا الكلام ـ فيما نرى ـ مدفوع بما احتج به الجمهور ؛ فمن المسلم به أن التحريم لايضاف إلى الاعيان ، وقول هؤلاء : ليس إضمار بعض الاحكام أولى من بعض ، لايرد ؛ لان عرف الاستعمال عيّن المراد كما يعينه الوضع . فهذا الاستعمال حقيقة عرفية في اقتضاء إضافة التحريم إلى الفعل المطلوب من العين . وهو فيما نحن بصدده تحريم الاستمتاع بالنسبة للأمهات . وتحريم الاكل بالنسبة للميتة . وهكذا فلا إجمال ؛ لان البعض متضح متعين

بالعرف المذكور [1] .

٢ — ومما جرى الاختلاف في إجماله أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن عباس : « إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه [2] » وغير ذلك مما ينفي صفة ، والمراد لازم من لوازم هذا النفي .

أ — وقد ذهب الجمهور إلى أنه غير مجمل .

ب — وذهب إلى الإجمال بعض الاصوليين كأبي الحسين وأبي عبد الله البصري .

احتج الجمهور بالعرف الذي يحسب حسابه في مدلولات الخطاب ؛ فإن العرف في مثل هذا التعبير قبل ورود الشرع : يعني رفع المؤاخذة ونفي العقوبة ، فيكون المقصود ، الحكم الذي علم بعرف الاستعمال قبل الشرع

---

(١) راجع « اللمع » للشيرازي (ص ٢٨) « الإحكام » للآمدي (٣/١٤ — ١٥) ابن الحاجب مع شرح العضد (٢/٨) « روضة الناظر » لابن قدامة (٢/٤٦) « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص ١٦٩ — ٢٧٠) « أصول الخضري » (ص ١٦٦).

(٢) هذا الحديث يروى في كثير من كتب الاصول والفقه ، بلفظ « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » وجاء في « اللآلىء »قول السيوطي:(لايوجد بهذا اللفظ . وأقرب ما وجد ما رواه بن عدي في « الكامل »عن أبي بكرة بلفظ « رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه » ...) وأخرج ابن ماجه عن ابن عباس يرفعه قال:« إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» ورواه ابن حبان عنه يرفعه،وكذا الحاكم وقال : صحيح على شرط الشيخين . وانظر: « المقاصد الحسنة » للسخاوي (ص ٢٢٨ — ٢٢٩) « كشف الخفا ومزيل الالباس » للعجلوني (١/٤٣٢) .

وهو رفع الإثم ، وبذلك يكون اللفظ متضح المعنى فلا إجمال [1] .

وقد يرد على ذلك : أنه لو كان عرف الاستعمال كما ذكر النافون للاجمال ، لارتفع الضمان في الحديث لكون الضمان من جملة المؤخذات والعقوبات.

وقد أجاب الآمدي عن ذلك بجوابين :

الأول — انا لا نسلم أن الضمان — من حيث هو ضمانٌ — عقوبةٌ ، ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليسا أهلا للعقوبة ، وكذلك يجب على المضطر في المخمصة إذا أكل مال غيره ، مع أن الأكل واجب عليه حفظاً لنفسه ، وكذلك يجب الضمان على من رمى إلى صف الكفار فأصاب مسلماً ، مع أنه مأمور بالرمي وهو مثاب عليه .

الثاني — وإن سلمنا أنه عقاب ، لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب ، وذلك أسهل من القول بالإجمال [2] .

واحتج القائلون بالإجمال : بأن ظاهر اللفظ يقتضي — بوضعه لغة — وضعَ الخطأ والنسيان في نفسه ، وذلك موجود ، فيجب أن يكون المراد معنىً غيرَ مذكور ؛ فافتقر إلى البيان فكان مجملًا . ونقل ابن قدامة

---

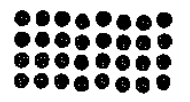
(١) راجع « اللمع » للشيرازي (ص ٤٩) « روضة الناظر » لابن قدامة (٢/٥٠ — ٥١) ابن الحاجب مع « العضد » (٢/٢٨٩) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي (٣/١٨ — ٢٠) « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص ١٧١) وانظر : « نهاية الوصول إلى علم الأصول » للمطهر « الحلي »(١٢٧ / أ) « التهذيب » مع شرح المنية (٤٩ — ٥٠) « منهاج الوصول في شرح معيار العقول » من أصول الزيدية (ق ٤١/أ) « طلعة الشمس » للسالمي الإباضي (١/١٧٩ — ١٨١) « أصول الخضري » (ص ١٦٨) .

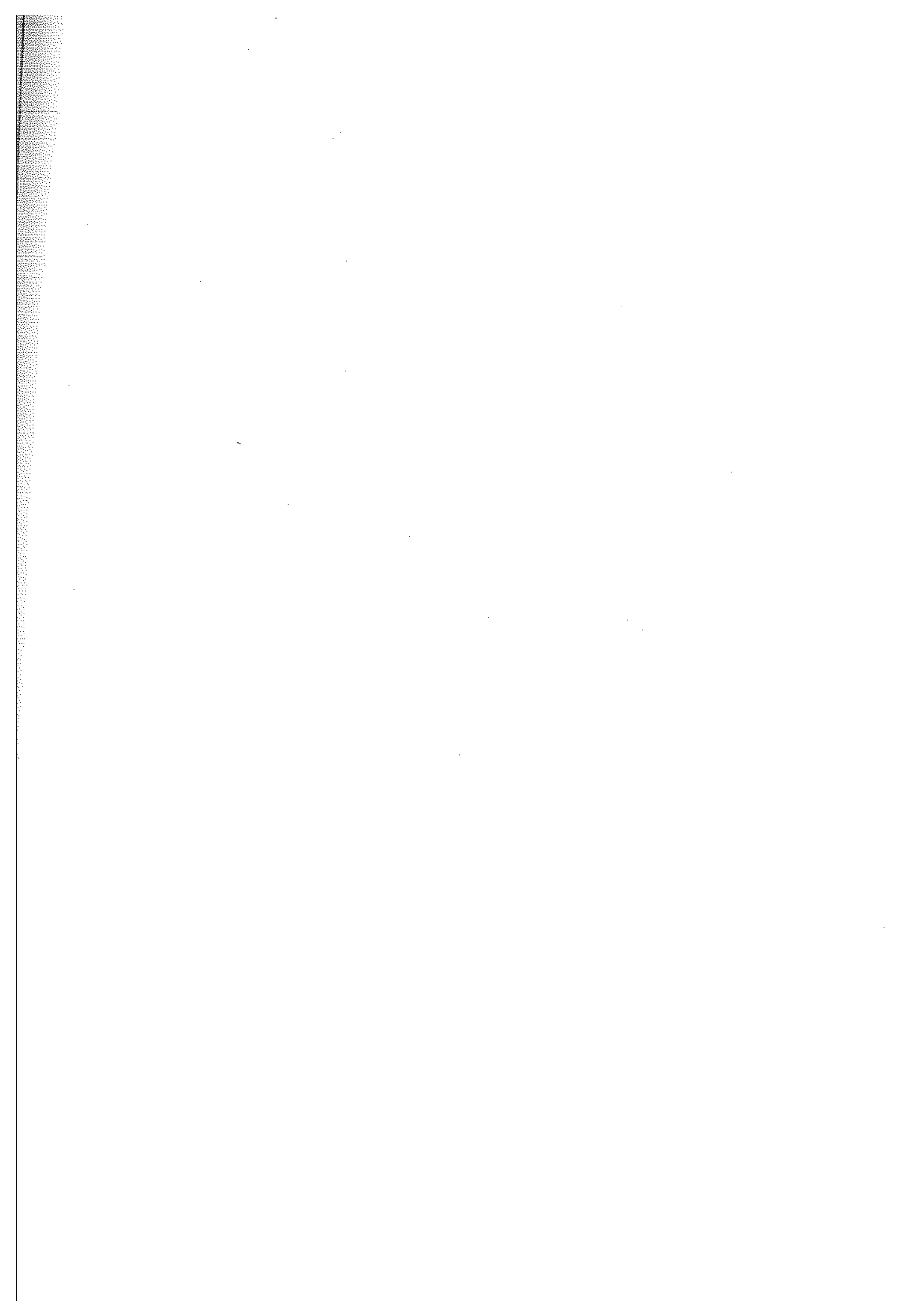
عن أبي الخطاب من الحنابلة أنه لو أراد نفي الإثم لم يكن لهذه الأمة فيه مزية [1] .

وأنت ترى أن ما قاله هؤلاء المثبتون للإجمال ، لايقوى على رفع ما قاله الجمهور الذين برهنوا على اتضاح الدلالة من طريق عرف الاستعمال وإذا اتضحت الدلالة ، فلا مجال للقول بالإجمال .

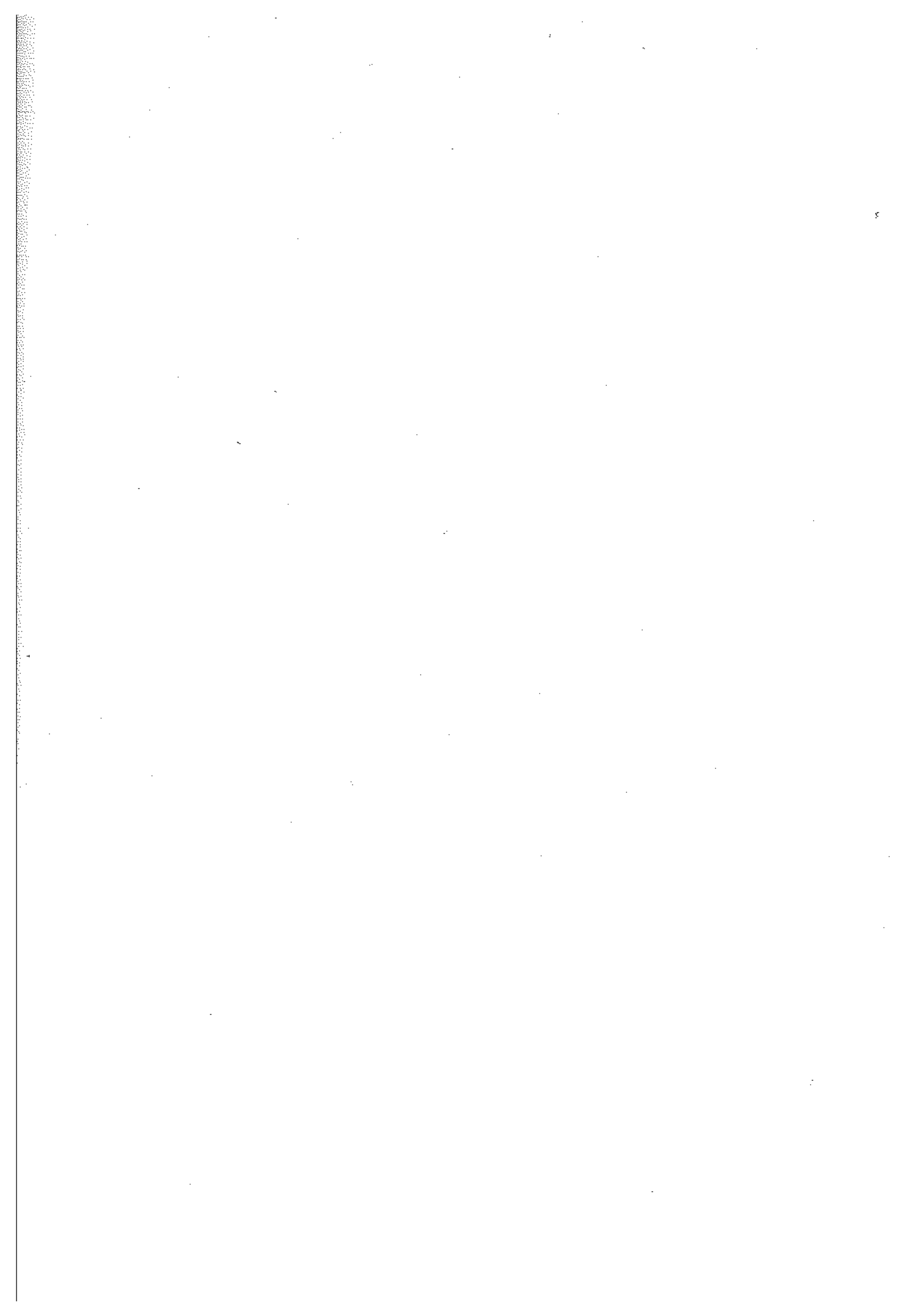
وهكذا رأينا اختلافاً في الحكم على النصوص بالإجمال أو عدمه ، نتيجة لاختلاف الأنظار إلى المجمل ، وما يمكن أن يلحقه من بيان .



(١) انظر « روضة الناظر » لابن قدامة (٣/٥١) .



الفصل الثالث



التـــأويل

المبحث الأول

تطور معنى التأويل ومجاله

تمهيد :

يرى المتتبع لمصادر الفقه في الشريعة الإسلامية - أصولاً وفروعاً - الأثر الكبير الذي تركه التأويل في تفسير النصوص واستنباط الاحكام ، ثم في اختلاف المجتهدين في مسالك هذا الاستنباط ، وما بني عليه من رد الفروع إلى الاصول .

ولقد رأينا أن بعض الالفاظ الواضحة في دلالتها على معانيها لم يسلم من إمكان التأويل ؛ فالظاهر والنص عند الحنفية ، والظاهر عند المتكلمين ، والنص - على تعريف بعضهم - كلها واضحة في الدلالة على المعنى المراد ، ولكن وضوحها واقع ضمن حدود الاحتمال . لذلك كان لابد من العناية بإفراد التأويل في مبحث خاص ، يوضح حدوده في اللغـــة وفي عرف السلف ، واصطلاح علماء الاصول ، ويبين أثره في تفسير النصوص عند استنباط الاحكام .

المطلب الأول

التأويل في اللغة، وفي عرف السلف ومن بعدهم

أولا — التأويل في اللغة :

التأويل في اللغة هو : من آل الشيء يؤول إلى كذا ، أي رجع إليه قال أبو عبيدة معمر بن المثنى [1] : (التأويل : التفسير ، والمرجع والمصير) [2] .

وهذا ما قرره أبو جعفر الطبري حيث قال : (وأما معنى « التأويل » في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير ..

وأصله من آل الشيء إلى كذا : إذا صار إليه : يؤول أولاً وأوّلته أنا : صيرته إليه) .

وقد قيل : إن قوله تعالى : (وأحسن تأويلا) [3] أي جزاء ، وذلك أن الجزاء هو الذي آل إليه أمر القوم وصار إليه . وقد أنشد بعض الرواة قول الأعشى :

---

(١) هو معمر بن المثنى التيمي بالولاء ، البصري ، كان إباضياً من أئمة اللغة والأدب، ومن حفاظ الحديث . قال الجاحظ: لم يكن في الأرض أعلم بجميع العلوم منه . له نحو مائتي مؤلف منها : « مجاز القرآن » «معاني القرآن » « اعراب القرآن » « طبقات الشعراء » توفي سنة ٢٠٩ هـ .

(٢) « مجاز القرآن » (٨٧/١) طبع سنة ١٣٧٤ هـ . وانظر « لسان العرب».

(٣) سورة النساء : ٥٩ ، الإسراء : ٣٥ .

على أنها كانت تأوّل حبهـــا   تأولَ ربعي السِقاب فأصحبا [1]

وفي « الصاحبي » لابن فارس [2] : التأويل آخر الأمر ، وعـاقبته يقال : إلى أي شيء مآل هذا الأمر : أي مصيره وعقبـــاه . وكذا قالوا في قوله جل ثناؤه : (وما يعلم تأويله إلا الله) أي لايعلم الآجال والمدد إلا الله لأن القوم قالوا في مدة هذه الملة ما قالوه ؛ فأعلموا أن مآل الأمر لايعلمه إلا الله جل ثناؤه ، واشتقاق الكلمة من المآل : وهو العاقبة والمصير [3] ومنه يقال : تأوّل فلان الآية الفلانية : أي نظر إلى ما يؤول إليه معناها [4] .

ثانياً — التأويل عند السلف :

ويبدو أن التأويل بالمعنى الذي كشفنا عنه في اللغة ، كان هو سبيل

---

(١) الربعي : الذي ولد في النتاج ، والسقاب : جمع سقب بفتـح فسكون هو ولد الناقة ساعة وضعه إذا علم أنه ذكر ، وأصحب : ذل وانقاد وأطاع ويعني بقوله « تأول حبها » تغير حبها ومرجعه.وإنما يريد بذلك أن حبها كان صغيراً في قلبه ، فآل من الصغر إلى العظم ، فلم يزل يشب حتى أصحب فصـار كبيراً مثل أمه ، انظر « الصاحبي » لابن فارس (ص ١٦٤) « تفسير الطبري » (٦/٢٠٤) .

(٢) هو أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني أحد أئمة اللغة العربية في القرآن الرابع للهجرة . من مصنفاته « مقاييس اللغة » « أصول الفقه » « غريب إعراب القرآن » « جامع التأويل في تفسير القرآن » « الصاحبي » الذي ألفه لخزانة الصاحب بن عباد . توفي رحمه الله في الري سنة ٣٩٥ هـ وانظر : مقدمة الصاحبي في ترجمة المصنف .

(٣) راجـع « الصاحبي » لابن فارس (ص ١٦٤) وقد روى هناك قول عبدة بن الطبيب :

وللأحبـــة أيام تذكرهـا   وللنوى قبل يوم البين تأويل

(٤) راجع مقدمة التفسير للراغب الأصفهاني (٤٠٢ - ٤٠٤) .

السلف في تحديد معناه ، وما يراد به عند أخذ الأحكام من النصوص ؛ فالقرآن نزل بلسان عربي ، وهم يفهمونه على أساليب العربية ومدلولات ألفاظها في الخطاب . قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله [1] : كان لفظ التأويل في عرف السلف ، يراد به ما أراده الله تعالى بلفظ التأويل في مثل قوله : (هل يَنظُرونَ إلا تأويلَه ، يَوْمَ يَأتي تأويلُهُ يَقولُ الذينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قد جاءَتْ رُسُلُ ربِّنا بالحقِّ) [2] وقوله : (ذلك خَيرٌ وأحسَنُ تأويلًا) (يا أَبَتِ هذا تأويلُ رُؤْيايَ مِنْ قَبْلُ) (ويُعَلِّمُكَ مِنْ تأويلِ الأحاديث) (وقال الذي نَجا مِنْهُما ، وادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّة أنا أُنَبِّئُكُم بتأويله قال : لا يَأتيكُما طعامٌ تُرْزَقانِه إلا أنبأتُكما بتأويلِه) [3] .

ولقد يؤيد ذلك ما روي عن عائشة رضي الله عنها : « كان النبي ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده : سبحانك اللهم وبحمدك ، يتأول القرآن» [4] تعني أنه يفعل ذلك عملًا بقوله تعالى: (فسبح بحمد ربك واستغفره) .

ومثل ذلك ماحدث به الزهري رحمه الله قال : « قلت لعروة : مابال

---

(١) هو أبو العباس أحمد بن عبد السلام ، الإمام المجاهد ، شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية ، اربت آثاره على ثلاثة آلاف مجلد ، من أهم مصنفاته : « منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية » توفي في دمشق سنة ٧٢٨ . « فوات الوفيات » لابن شاكر (٧٧/١) « الأعلام » (١٤٠/١) « مقدمة منهاج السنة النبوية » (ص ٥ — ٧) لمحققه الدكتور محمد رشاد سالم .

(٢) سورة الأعرف : ٥٣ .

(٣) سورة يوسف : ١٠٠ ، ٦ ، ٤٥ ، ٣٧ وانظر : « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » لشيخ الإسلام ابن تيمية (١١٩/١ — ١٢٠) .

(٤) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داوود والنسائي وابن ماجه وغيرهم .

عائشة رضي الله عنها تتم في السفر - يعني الصلاة - قال : تأولت كما تأول عثمان ، أراد بتأويل عثمان ما روى عنه أنه أتم بمكة في الحج وذلك أنه نوى الإقامة بها [1] » .

حتى من الناحية العملية ، كانوا يرون تأويل الكلام حالة كونه أمراً ونهياً هو فعلُ المأمور به نفسه ، وتركُ المنهي عنه ، قال سفيان بن عيينة : (السنة تأويل الأمر والنهي) [2] فكأنه يرى أن التأويل في الأمر والنهي هو بامتثال ما يؤول إليه الطلب فيهما ، وهو ان يفعل المؤمن ما أُمر به ، وينتهي عما نهي عنه .

ثالثاً — التأويل عند العلماء الأولين :

ويبدو أن العلماء الأولين لم يختلفوا في فهمهم للتأويل عن نهج السلف قبلهم ، ولنأخذ مثـــالاً لذلك صنيع الإمامين محمد بن إدريس الشافعي ومحمد بن جرير الطبري في بعض ما خلفاه لنا من آثار .

فالشافعي - أخذاً من معنى الارجاع والتصيير - سمى حمل اللفظ على معنى من المعاني التي يحتملها تأويلاً . فالتأويل في هذه الحالة إرجاع اللفظ وتصييره إلى واحد من هذه المعاني المحتملة ، ولا يكون ذلك إلا بدليل .

والاحتمال في نظر الشافعي ، واقع حين لايكون النص على الحكم من آية أو حديث واضحاً بيناً في دلالته على المعنى المراد [3] .

---

(١) راجع « النهاية » لابن الأثير (٥١/١) .

(٢) راجع « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » لابن تيمية (١٢٠/١) وما بعدها .

(٣) والواضح البين الدلالة: هو مايعبر عنه بالنص حيناً وبالظاهر حيناً . وقد يعبر بالمبين والمفسر وكلها فيما يبدو تحمل عنده معنى الوضوح والبيان بياناً انقطع معه الاحتمال .

وفي « الرسالة » كثير من النماذج التي تدل على استعمال الشافعي التأويل بالمعنى الذي أردناه .

١ — من ذلك ما جاء في معرض الدفاع عن التغليس بالفجر في مقابل القول بالاسفار فيه : فقد روى عن رافع بن خديج [١] أن رسول الله ﷺ قال : « أسفِروا بالفجرِ ، فإن ذلك أعظمُ للأجرِ أو أعظمُ لأجورِكم » [٢] .

كما روى بالسند أيضاً عن عروة عن عائشة قالت : « كنّ النساءَ من المؤمنات ، يصلين مع النبي الصبح ، ثم ينصرفن ، وهن متلفعاتٌ بمروطهن ما يعرفهن أحد من الغلس » .

ولقد كان من دفاع الإمام الشافعي عن مذهبه في التغليس ، تأويلٌ للتغليس في حديث عائشة ، وتأويلٌ للإسفار في حديث رافع .

أ ـ فحديث عائشة ـ كما يقول ـ أشبه بكتاب الله ؛ وذلك في قوله تعالى : (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى [٣]) .

ومن قدّم الصلاة في أول وقتها ، كان أولى بالمحافظة عليها ممّن أخرها

---

(١) هو الصحابي رافع بن خديج بن رافع الأنصاري الأوسي الحارثي أبو عبد الله ، أو أبو خديج ، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن عمه ظهير بن رافع : عرض على النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر فاستصغره ، وأجازه يوم أُحد فخرج بها وشهد مابعدها وقد أصابه سهم يوم أُحد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «أنا أشهد لك يوم القيامة» وانقضت جراحته زمن عبدالملك بن مروان فمات رضي الله عنه بالمدينة سنة أربع وسبعين وهو ابن ست وثمانين سنة وانظر : « الإصابة في تمييز الصحابة » لابن حجر مع « الاستيعاب » لابن عبد البر (١/٤٨٣ — ٤٨٤) .

(٢) حديث صحيح صححه الترمذي وغيره ، وانظر (ص ٢٨٢) من «الرسالة» .

(٣) سورة البقرة : ١٣٨ .

عن أول الوقت ، وقد علـّل ذلك بقوله رحمه الله : (وقد رأينا الناس فيما وجب عليهم وفيما تطوّعوا به يؤمرون بتعجيله إذا أمكن ، لما يعرض للآدميين من الأشغال والنسيان والعِلل ، الذي لا تجهله العقول)[1] .

ب ـ كذلك قرر الشافعي أن خبر رافع بن خديج في الإسفار يوافق خبر عائشة من بعض الوجوه ؛ وذلك أن رسول الله لما حضّ الناس على تقديم الصلاة وأخبر بالفضل فيها ـ : احتمل أن يكون من الراغبين من يقدمها قبل الفجر الآخر فقال : « أسفِروا بالفجر » يعني حتى يتبين الفجر الآخر معترضا .

حـ ـ وحين سأله من يتحدث إليه ويخالفه في مذهبه : أفيحتمل معنىً غير ذلك ؟ قـال الشافعي : (نعم يحتمل ما قلتَ ، وما بين ما قلنا وقلتَ وكلّ معنى يقع عليه اسم الإسفار) .

د ـ وإذا قال السائل : فما جعل معناكم أولى من معنانا ؟ قال الشافعي : (بما وصفت من التأويل وبأن النبي قال : « هما فجران ، فأما الذي كأنه ذنب السِرحان[2] فلا يُحِلُّ شيئاً ، ولا يحرمه ، وأمَا الفجر المعترِض : فيحل الصلاة ويحرم الطعام » يعني : على من أراد الصيام[3]) .

وهكذا كان من استدلال الشافعي على تقديم حديث عائشة في التغليس تأويل حديث رافع ، : وذلك بالحمل على معنى من المعاني المحتملة في مراد النبي ﷺ بالإسفار ، بعد أن أوّل حديث عائشه بأنه أشبه بكتاب الله .

---

(١) « الرسالة » (ص ٢٨٩) .

(٢) السِرحان: بكسر السين المهملة وسكون الراء : الذئب ، وقيل : الأسد .

(٣) « الرسالة » (ص ٢٨٢ — ٢٩١) .

٢ - وفي « الرسالة » أيضاً سمى الشافعي الذهاب إلى أحد المعنيين في اللفظ المحتمل تأولاً ؛ ففي دفاعه عن حجية خبر الواحد والعمل به أبان أنه يجوز ترك الخبر، إذا كان الحديث محتملا معنيين فيتأوّل العالم، فيذهب إلى أحدهما دون الآخر [١] .

٣ - وفي باب الاختلاف وبيان المحرم منه لم يعتبر الشافعي التأول عند الاحتمال : من الاختلاف المحرم ؛ فقد ذكر أن كل ما أقام الله به الحجة في كتابه ، أو على لسان نبيه منصوصا بيّناً : لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه .

وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً ، فذهب المتأول أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس - وإن خالفه فيه غيره - لم أقل إنه يضيّق عليه ضيقَ الخلاف في المنصوص [٢] .

والطبري — وهو إمام المفسرين — يسمي تفسيره « جامع البيان عن تأويل آي القرآن » وفي مقدمة التفسير ، وفي ثنايا متن الكتاب ما يؤيد ذلك ويؤكده .

فقد جاء في المقدمة أن تأويل جميع القرآن على ثلاثة أوجه .

أحدها : مالاسبيل إلى الوصول إليه ، وهو الذي استأثر الله بعلمه . وحجب علمه عن جميع خلقه .

الثاني : ماخصّ الله بعلم تأويله نبيه ﷺ ؛ وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره — واجبه وندبه وإرشاده — ، وصنوفَ نهيه ووظائف

---

(١) راجع « الرسالة » (ص ٤٥٨ — ٤٥٩) .

(٢) « الرسالة » (ص ٥٦٠) .

حقوقه وحدوده ، ومبالغ فرائضه ومقادير اللازم بعض خلقه لبعض ؛ وما أشبه ذلك من أحكام آيه التي لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله ﷺ لأمته .

وهذا وجه لايجوز لأحد القول فيه إلا ببيان رسول الله ﷺ تأويله : بنص منه عليه ، أو بدلالة قد نصبها دالة أمته على تأويله .

الثالث منها ـ ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن. وذلك إقامة أعرابه ، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها . والموصوفات بصفاتها الخاصة دون سواها فإن ذلك لايجهله أحد من أهل اللسان ، دون الواجب من أحكامها التي خص الله بعلمها نبيه ﷺ فلايدرك علمه إلا ببيانه دون ما استأثر الله بعلمه دون خلقه [1] .

أما في ثنايا الكتاب : فهو يسير وفق العنوان الذي وضعه لمؤلفه حيث عنى بالتأويل التفسير فتراه يقول عند تفسير الآية : القول في تأويل قوله جل ثناؤه ... كذا ... وهكذا .

وعلى سبيل المثال جاء في تفسيره لسورة البقرة : القول في تأويل قوله جل ثناؤه (وما يضل به إلا الفاسقين) [2] .

قال الطبري : (تأويل ذلك) ـ ثم روى بالسند عن ابن عباس

---

(١) راجع « مقدمة التفسير » (١/ ٧٤ – ٩٢) هذا وأحق المفسرين – في نظر أبي جعفر – باصابة الحق في تأويل القرآن الذي الى علم تأويله للعبادالسبيل: أوضحهم حجة فيما تأول وفسر ، أيا كان ذلك المتأول والمفسر ، بعد أن لايكون خارجاً تأويله وتفسيره ما تأول وفسر ذلك عن أقوال السلف من الأئمة والخلف من التابعين وعلماء الأمة .

(٢) سورة البقرة : ٢٦ .

ومرة عن أبن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ (وما يضل به إلا الفاسقين) هم المنافقون . ثم جاء بروايات أخرى واختار ما أراده منها في معنى الآية بالحجة والدليل [1] .

وفي آية المحرمات من سورة النساء عند قوله تعالى : (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) [2] بيّن أبو جعفر اختلاف أهل التأويل في معنى الآية حيث قال بعضهم : معنى (الدخول) في هذا الموضع : الجماع ، وروى ذلك عن ابن عباس بالسند . ثم روى عن عطاء أن (الدخول) في هذا الموضع : هو التجريد .

وأنت ترى أن كلا المعنيين محتمل للفظ (الدخول) في هذا الموضع . وكان أولى القولين عند الطبري بالصواب في تأويل ذلك قول ابن عباس من أن معنى (الدخول) الجماع والنكاح . واستدل على حمل اللفظ على هذا المعنى دون غيره : بأن هذا اللفظ لايخلو معناه من أحد أمرين : إما أن يكون على الظاهر المتعارف من معـــاني الدخول في الناس وهو الوصول إليها بالخلوة بها – أو يكون بمعنى الجماع . وفي إجماع الجميع على أن خلوة الرجل بامرأته ، لايحرم عليه ابنتها إذا طلقها قبل مسيسها ومباشرتها ، أو قبل النظر إلى فرجها بالشهوة : ما يدل على أن معنى ذلك هو الوصول إليها بالجماع [3] .

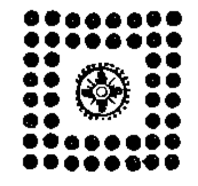
---

(١) انظر « التفسير » (٤٠٩/١) .

(٢) سورة النساء : ٢٣ .

(٣) راجع « التفسير » (١٤٧/٨ – ١٤٨) .

وهكذا يتضح من الأمثلة التي سقناها من آثار السلف والعلماء الأولين أنهم - كما أسلفنا - كانوا يستعملون التأويل في ضوء معناه اللغوي ؛ فإما تفسير وكشف لمعنى اللفظ ، أو حمله على معنى من معاني يحتملها . وكلا الطريقين ذات نسب إلى المعنى الأول الذي هو الكشف والتفسير ، والرجوع والمصير ، على ما ذكره الأولون في إيضاح معنى التأويل واشتقاقه في اللغة ، ومن أين كان نسب الاشتقاق .



المطلبُ الثاني

التأويل في الاصطلاح

وبعد الذي عرضنا من مفهوم التأويل في اللغة ، واستعمال السلف والعلماء الأولين من بعدهم ، يحسن أن نقرر أنه : في أعقاب دخول أصول الفقه في طور القواعد المحدّدة بعد رسالة الإمام الشافعي التي رسمت معالم الأصول ، أصبح للتأويل عند الأصوليين معنىً هو أكثر تحديداً من ذي قبل ، وإن كان بينه وبين المعنى الأول صلة قربى . فلقد أخذ التأويل في الاصطلاح عند الأصوليين معنىً يتسق مع وجهتهم في استنباط الأحكام والانصراف عن معنىً إلى معنىً آخر عندما يتوفر الدليل على ذلك ؛ فكان عمدة ما قالوه في هذا : أن التأويل : (صرفُ اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله ، لدليل دل على ذلك) وهذا الصرف لايقوم على القطع ، بل يسير في ساحة الظن ؛ ولذلك فرقوا بينه وبين التفسير في الاصطلاح : بأن التفسير تبيين المراد من الكلام على سبيل القطع . أما التأويل : فإنه تبيين المراد من الكلام على سبيل الظن ، ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل [1] .

---

(١) راجع « التلويح » مع « التوضيح » (١/١٢٥) وانظر للتفسير بالرأي : « مقدمة تفسير الطبري » (١/٧٧ — ٨٠) .

ماهية التأويل عند إمام الحرمين :

وقد عرّف إمام الحرمين التأويل بأنه : (رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول ، وإنما يستعمل إذا علق بما يتلقى من الألفاظ منطوقاً أو مفهوماً) [1] .

ماهيته عند الغزالي :

وعرّفه الغزالي في « المستصفى » بقوله : (التأويل عبـــارة عن احتمال يعضده دليل ، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر) [2] .

بين الغزالي والآمدي :

واعتبر الآمدي – ومن بعده ابن الحاجب – تعريف الغزالي غير صحيح ، لأمور ثلاثة :

أما أولاً : فلأن التأويل : ليس هو الاحتمال نفسه الذي حمل عليه اللفظ ، بل هو حمل اللفظ عليه نفسه ، وفرقٌ بين الأمرين .

وأما ثانياً : فلأن التعريف غير جامع ؛ فإنه يخرج منه التأويل الذي يكون بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه إلى غيره بدليل قاطع ، غير ظني ، حيث قال الغزالي : (يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر) .

وأما ثالثاً : فلأن في التعريف أخذاً في حد التأويل من حيث هو تأويل ، وهو أعم من التأويل بدليل ، ولهذا يقال : تأويل من غير دليل ،

---

(١) « البرهان » (لوحة /١٤٠) .

(٢) راجع « المستصفى » (٣٧٨/١) .

فتعريف التأويل على وجه يتوفر معه الاعتضاد بالدليل ، لا يكون تعريفاً للتأويل المطلق . اللهم إلا أن يقال : إنما أراد الغزالي تعريف التأويل الصحيح دون غيره .

قال الآمدي : (والحق في ذلك أن يقال : أما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان : فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر ، مع احتماله له .

وأما التأويل المقبول الصحيح فهو : حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله ، بدليل يعضده)[1] .

وبمثل ذلك عرّفه ابن الحاجب فقال : (هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحاً)[2] .

موقفنا من نقد الآمدي :

ولقد يكون في كلام الآمدي رحمه الله ما يدعو إلى الأخذ والرد .

أما في الأمر الأول : فنحن نوافقه على ما ذهب إليه ؛ إذ جعلُ الغزالي التأويل هو الاحتمال الذي حمل عليه اللفظ ، غير مستقيم ؛ لأن التأويل حمل اللفظ عليه نفسه ، والاحتمال شرط له ، إذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمله . والفرق واضح بينهما .

ولكنا نخالفه في الأمر الثاني ؛ إذ أن الدليل الذي يصير إليه المعنى المرجوح ، أغلبَ على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر ، لاينافي أن يكون التأويل سليما ، فيما إذا كان الدليل قاطعاً ، بل هو داخل في

---

(١) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي (٣/٧٣ — ٧٤) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع « شرح العضد » (٢/٣٠٣) .

التعريف من طريق الأولى ، ولكنها ملاحقة الآمدي للغزالي في كل تعريف وفي كل كلمة ... رحمها الله .

أما عن الأمر الثالث : فأعتقد أن من الطبيعي أن يكون الغزالي قد قصد تعريف التأويل الصحيح ، وسياق كلامه يدل على ذلك .

ولقد كان من الممكن للآمدي أن يعتبر كلام الغزالي مراداً بـه التأويل الصحيح ، ثم ينقد التعريف على هذا الأساس ، ولا يعتبر هذه النقطة أحدى أمور ثلاثة ، بنى عليها الحكم بعدم صحة التعريف .

وفي اعتقادنا أن منهج بحث التأويل ؛ في تعريفه لغةً ، ثم اصطلاحاً ، ثم التعرض بعد ذلك إلى وضع الموازين للحكم عليه صحة أو فساداً . قرباً أو بعداً ، كاف لاعتبار أن التأويل المقصود في الاصطلاح إنما هو التأويل الصحيح . وإذا كان صنيع البعض انهم يجنحون - كما فعل الآمدي - إلى تعريفه من وجه الاصطلاح ، دون نظر إلى صحة أو فساد ، ويضيفون عنصر الدليل ، إذا أرادوا تعريف التأويل المقبول ؛ فذلك في نظرنا هو الطريق الأسلم .

ابن قدامة وتعريف الغزالي

هذا : وقد تفادى ابن قدامة المقدسي بعض ما أخذ على الغزالي في تعريفه للتأويل فقال : (التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح بـه لاعتضاده بدليل ، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر) .

فقد خالف الغزالي – مع اتباعه له في كثير من الأحيان – في جعل التأويل هو الاحتمال نفسه ، ولكنه وافقه في غلبة الظن ، وكونه

عرف التأويل الصحيح ، والآمدي وابن الحاجب أرادا من الغزالي أن يعرف التأويل من حيث هو تأويل ، وإذا أراد الصحيح كان عليه التقييد باعتضاد الاحتمال بالدليل .

واذا كنا قد اختلفنا مع الآمدي وابن الحاجب في بعض نقدهم لتعريف الغزالي ، فإنا نرى أن ما جنح إليه ابن قدامة هو الأقرب إلى الذي نريد .

الزيدية والتأويل :

عرّف احمد المرتضى صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية التأويل في الاصطلاح بأنه : (صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه ، لقرينه اقتضت ذلك الصرف) : أو (قصر اللفظ على بعض مدلوله لقرينة اقتضته) .

وأوضح ذلك بأن قوله ﷺ « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة »[1] قرينة اقتضت قصر العموم في قوله عليه السلام : « فيما سقت السماء العشر[2] » على بعض مدلوله[3] .

ويلاحظ أن هذا التعريف ، لا يخرج في جملته عن تعريف الآمدي وابن الحاجب مع شيء من التفصيل . كما أن صاحب « منهاج الوصول » قد تابع الآمدي وابن الحاجب في نقدهما تعريف الغزالي .

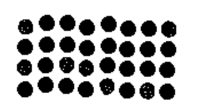
---

(١) انظر ما سبق (ص٢٨٧) .

(٢) من حديث ابن عمر الذي أخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا مسلماً ، وانظر « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (١٤٩/٤ - ١٥٢) .

(٣) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول »(ق/٤٨ - ٤٩)مخطوطة دار الكتب المصرية .

ولقد أتى صاحب « منهاج الوصول » على ذكر تعريف ابن الحاجب للتأويل في الاصطلاح ، وهو : حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحاً وقال : (وهو في معنى ماذكرناه ، خلا أن حدّنا أرجح لكشفه عن الماهية)[1] . **والذي نراه** أن الأمر في التعريفين لا يحتمل هذه الارجحية لتعريف الزيدية . فالخطب سهل ، وتعريف ابن الحاجب صورة لأثر الضوابط المنطقية التي فرضت نفسها على علم اصول الفقه في تلك الأيام . ومحاولة المرتضى تفضيل تعريف الزيدية بأنه كشف عن الماهية ، في حين أن تعريف ابن الحاجب لم يكشف عن ذلك ، ظلٌ لذلك الأثر المنطقي الجدلي .



---

(١) راجع المصدر السابق (ق/٤٩) .

المطلب الثالث

مجال التأويل

لعل من المفيد - ونحن في معرض التعرف على مجال التأويل - أن نعرض للنقطتين الأساسيتين في هذا المضمار وهما: ان العمل بالظاهر هو الأصل، ثم الكشف عن الذي يدخله التأويل.

أولاً - العمل بالظاهر هو الأصل

من المتفق عليه عند جمهور الأمة أن الأصل في أخذ الأحكام من النصوص عدم التأويل، وأن العمل بالمعنى الظاهر من النص واجب، ولا يسوغ العدول عن الظاهر إلا بدليل يقتضي هذا العدول؛ فالعام على عمومه حتى يرد ما يخصصه، والمطلق على إطلاقه حتى يرد ما يقيده، وكذلك: الأمر على مدلوله في الوجوب حتى يقوم الدليل على صرفه عن الوجوب إلى غيره، فالظاهر الذي تعرفه العرب من مخاطباتها والذي يبدو للباحث لأول وهلة معنىً لألفاظ النص لا يعدل عنه إلى الباطن - وهو الذي يدرك من طريق البحث والتنقيب - إلا بدليل؛ وذلك ما قرره الأئمة وأوضحه العلماء الأثبات.

قال الامام الشافعي في معرض حديثه عن نهي رسول الله ﷺ عن الصلاة في بعض الأوقات[1] واحتمال الكلام اكثر من معنى : (وهكذا غير هذا من حديث رسول الله ﷺ ، هو على الظاهر من العام ، حتى تأتي الدلالة عنه كما وصفت ، أو باجماع المسلمين : انه على باطن دون ظاهر[2] ، وخاص دون عام ، فيجعلونه بما جاءت عليه الدلالة ، ويطيعونه في الأمرين جميعاً)[3] واكّد ذلك في موطن آخر فقال : (كل كلام كان عاماً ظاهراً في سنة رسول الله ، فهو على ظهوره وعمومه ، حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله ـ بأبي هو وأمي ـ يدل على أنه إنما أُريد في الجملة العامة في الظاهر ، بعض الجملة دون بعض ، كما وصفت من هذا ، وما كان في مثل معناه)[4]

---

(١) وذلك فيما رواه مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقها ثم إذا استوت قارنها ، فإذا زالت فارقها ، ثم إذا دنت للغروب قارنها ، فإذا غربت فارقها . ونهى رسول الله عن الصــلاة في تلك الساعات » انظر « الرسالة » ٣٢٠) والحديث رواه الشــافعي عن مالك أيضــاً في « اختلاف الحديث » (ص/١٢٥ ــ ١٢٦) وفي « الأم » (١/١٣٠) .

(٢) (الظاهر) في كلام الشافعي والطبري وغيرهما ـ كما يبدو في عدة مواطن ـ يراد به : ما تعرفه العرب من كلامها في مخاطباتها ، أما (الباطن): فهو ما يدركه العلماء من طريق الفقه والاستنباط ، وليس (الباطن) الذي يتسلح به أهل الضلالة والأهواء عند تفسيرهم النصوص ، فيؤولون تلك التأويلات الباطلة التي لايصلها بالعربية نسب ، ولاتتفق مع مفهومات الشريعة في قليل ولا كثير .

(٣) « الرسالة » (ص ٣٢٢) .

(٤) المصدر السابق (ص ٣٤١) .

وبالواضح من البيان اتجه الشافعي الى تقرير هـذا الأصل في كتابه « اختلاف الحديث »[1] .

فالقرآن عربي والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها ؛ ليس لأحد أن يحيل منها ظاهراً إلى باطن ، ولا عاماً الى خاص إلا بدلالة من كتاب الله ، فإن لم تكن ، فسنة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام ، أو باطن دون ظاهر أو اجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتاباً ولا سنة ، وهكذا السنة .

ويرى الشافعي أن الوقوف عند الظاهر ، وعدم الجنوح إلى الباطن والتأويل إلا بدليل ، فيه العصمة عن الضياع في تعدد المعاني المحتملة ، وانعدام الحجة لأحد على أحد .

كما يرى الامام ابن ادريس ، أنه لو جاز في الحديث أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله ، كان أكثر الحديث يحتمل عدداً من المعاني ، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره ، ولكن الحق فيها واحد ؛ لأنها على ظاهرها وعمومها ، إلا بدلالة عن رسول الله ﷺ ، أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام ، وباطن دون ظاهر ، إذا كانت إذا صرفت إليه عن ظاهرها محتملة للدخول في معناه[2] .

أما أبو جعفر الطبري : فتفسيره الجامع يفيض بما يؤكد هذا المعنى ، فهو

---

(١) انظر « اختلاف الحديث » بهامش الجزء السابع من « الأم » (ص ٢٧-٢٨) .
(٢) راجع المصدر السابق (ص ٢٧ — ٢٨) .

كثيراً ما يقول: (وغيرجائز ترك الظاهرالمفهوم إلى باطن لا دلالة على صحته)[1].

وفي موطن من المواطن عند تأويل قوله تعالى: (وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) يذكر أن الأولى بالصواب أن يقال: (هو عام في كل ما قضاه الله وبرأه، لأن ظاهر ذلك ظاهر عموم. وغير جائز احالة الظاهر إلى الباطن من التأويل بغير برهان)[2].

والخطابي[3] من رجال المائة الرابعة للهجرة أوضح هذا الأمر في كتابه « معالم السنن » شرح سنن أبي داوود أكثر من مرة. فعند ذكره لما رواه أبو داوود عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال رسول الله ﷺ « من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد ».

قال أبو سليمان: (في هذا بيان أن كل شيء نهى عنه ﷺ من عقد نكاح وعقد بيع وغيرهما من العقود فانه منقوض مردود؛ لأن قوله: « فهو رد » يوجب ظاهره افساده - يعني الأمر المحدث - وابطاله إلا أن يقوم

---

(١) انظر « تفسير الطبري » (٢/١٥) وراجع (٧٢/١) التعليق رقم ٢ لأستاذنا محمود محمد شاكر.

(٢) راجع « تفسير الطبري » (٥٤٦/٢).

(٣) هو حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي أبو سليمان من نسل زيد بن الخطاب أخي عمر بن الخطاب فقيه محدث من أئمة الشافعية في القرن الرابع الهجري، بين العلماء خلاف حول حقيقة اسمه هل هو « حمد » بسكون الميم أو « احمد » قال رحمه الله: اسمي « حمد » وكتبها الناس « أحمد » فتركته. من مصنفاته « معالم السنن » شرح علمي رائع لـ « سنن أبي داوود » بطريقة الاختيار « شرح البخاري » و « إصلاح غلط المحدثين » و « غريب الحديث » وغير ذلك، وله شعر أورد منه الثعالبي في « يتيمة الدهر » نتفاً جيدة توفي رحمه الله سنة ٣٨٨ هـ.

الدليل على أن المراد بـه غير الظاهر ، فيترك الكلام عليه لقيام الدليل فيه . والله أعلم)[1]

وعندما روى أبو داوود عن عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال : « ألا هلك المتنطّعون ثلاث مرات » قال الشيخ : (المتنطّع : المتعمق في الشيء المتكلف للبحث ءنه على مذاهب أهل الكلام الداخلين فيما لا يعنيهم الخائضين فيما لاتبلغه عقولهم . فيه دليل على أن الحكم بظاهر الكلام ، وأنه لا يترك الظاهر الى غير ما كان له مساغ وأمكن فيه استعماله)[2] .

ثانياً ـــ ما الذي يدخله التأويل ؟

يرى الباحث أن ما يمكن أن يدخله التأويل قسمان :

القسم الأول ـ أغلب نصوص الأحكام التكليفية ؛ لأن عوامل الاحتمال موفورة . ولا ضرر في دلك ما توفر للفقيه دين يعصمه ، واستقامة تبعده عن الوقوع في مزالق الهوى ، وتنأى به عن الانحراف ، إلى جانب ما يلزم توفره من المعرفة بالعربية وطرائق الخطاب في الكتاب والسنة ومناهج العلماء في ذلك ، حين يراد له أن يحمل مسؤولية استنباط الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله صلوات الله عليه المبين عن الله ما أراد .

وقد علمنا من قريب ، أنه حتى بعض أقسام الواضح عند الحنفيـة والمتكلمين تحتمل التأويل ...

---

(١) انظر « معالم السنن » للخطابي (٤/٢٩٩) .

(٢) المصدر السابق (٢/٣٠٠) وانظر لابن القيم في « اعـلام الموقعين » (١٣/١١٩-١٢٢) كلاماً ضافياً ونقولاً عن الشافعي حول هذه النقطة من أن الواجب حمل الكلام على ظاهره الذي هو ظاهره وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم الفهم والتفهيم إلا بذلك .

القسم الثاني – أصول الدين : كالعقائد وصفات الباري عز وجل ، وفواتح السور ... الخ على رأي البعض .

وقد أطال العلماء في ذلك ، وكان المجال متسعاً لبيان الآراء والمذاهب عند قوله تعالى في سورة آل عمران : (وما يَعلَمُ تأويلَهُ إلا اللهُ والرّاسِخُونَ في العِلمِ يَقُولونَ آمنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا ، وَما يذَّكَّرُ إلا أُولوا الألْبابِ) واصطراعُ المذاهب بالنسبة إلى السلف والخلف معروف في مظانه من كتب التفسير والحديث وأصول الدين ، وليس مما يدخل في موضوعنا تفصيلها الآن [1] كما أشرنا في مبحث

---

(١) ذكر الشوكاني في« إرشاد الفحول » خلاصة وافية لهذه المذاهب فبين أن العلماء اختلفوا على ثلاثة مذاهب .

الأول : أن لايدخل التأويل فيها ؛ بل تجرى على ظاهرها ولايؤول شيء منها . وهذا قول المشبهة .

الثاني : أن لها تأويلاً، ولكنا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل لقوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله) . قال ابن برهان : وهذا قول السلف .

الثالث : أنها مؤولة . قال ابن برهان : والأول من هذه المذاهب باطل . والآخران منقولان عن الصحابة ، ونقل المذهب الثالث عن علي وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة.

ونقل الشوكاني عن إمام الحرمين والغزالي والرازي ما يفيد عودتهم إلى مذهب السلف فقال :(وهؤلاء الثلاثة هم الذين وسعوا دائرة التأويل وطولوا ذيوله قد رجعوا آخراً إلى مذهب السلف. وحكى الزركشي عن ابن دقيق العيد أنه قال : ونقول في الألفاظ المشكلة أنها صحةوصدق ـ وعلى الوجهالذي أراده الله . ومن أوّل شيئاً منها فإن كانتأويله قريباً على ما يقتضيه لسان العرب ، ونفهمه في مخاطباتها ، لم ننكر عليه ولم نبدّعه . وإن كان تأويله بعيداً توقفنا عنه واستبعدناه ،ورجعنا إلى القاعدة في الايمان بمعناه مع التنزيه) . =

المتشابه [1] .

هذا ونحب أن نبادر إلى القول ، بأن أنواعاً كثيرة من التأويل تجري في ميدان الاستنباط : منها حمل الحقيقة على المجاز ، وحمل المشترك على أحد معنييه أو معانيه ، وحمل المطلق على المقيد [2] . وحمل العام على الخاص وحمل الأمر على غير الوجوب والنهي على غير التحريم إلى غير ذلك مما يأتي في موطنه من البحث .

ومما ذكره صاحب « مفتاح الوصول » [3] من التأويل : الإضمار . وقد مثّل له باحتجاج القائلين بجواز عبور المسجد للجنب بقوله تعالى : (يا أيُّها الذينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وأَنْتُمْ سُكَارَى حتى تَعْلَمُوا ما تَقُولونَ وَلا جُنُباً إلّا عابِري سَبيلٍ حتى تَغْتَسِلُوا ..) الآية [4] . إذ أضمر أصحاب هذا القول محذوفاً مقدراً وهو (موضع الصلاة) فكان تأويل قوله تعالى : (لاتقربوا الصلاة) لاتقربوا موضع الصلاة .

= « إرشاد الفحول » للشوكاني (ص : ١٧٦ - ١٧٧) وانظر « البحر المحيط » للزركشي مخطوطة دار الكتب المصرية و « مقدمة تفسير الطبري » (١/٧٥ - ٩٣) و « أعلام الموقعين » لابن القيم (٤/١٤٥ - ٢٥٣) .

(١) انظر ما سبق (ص ٣١٢) .

(٢) المطلق : لفظ خاص منتشر في أفراده ، لم يقيد بقيد لفظي يقلل شيوعه . والمقيد : لفظ خاص قيد بقيد لفظي قلل من شيوعه .

(٣) هو محمد بن أحمد الحسني أبو عبد الله ، المشهور بالشريف التلمساني من المالكية ، كان على براعة في علوم الشريعة وعدد غيرها من العلوم ، من العلماء الذين تخرجوا على يديه أبو إسحاق الشاطبي وابن خلدون ، من مصنفاته « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول » توفي رحمه الله سنة ٧٧١ .

(٤) سورة النساء : ٤٣ .

والذي ساعدهم على هذا التأويل : أنه لما استثني من النهي عابرو السبيل ، دل ذلك على أن المراد موضعُ الصلاة ، وهو المسجد ، لا الصلاة نفسها ، وتقييد جواز العبور بالسفر ؛ بأن يراد بعابري السبيل : المسافرون لا دليل عليه ، والعبور إنما يكون في المسافات القصيرة .

والقول بجواز العبور في المسجد : ذهب إليه ابن مسعود ، وابن عباس والشافعي ، وأصحابه رحمهم الله .

وقد وهم التلمساني فجعل تطبيق المثال منوطاً بمذهب مالك رحمه الله ، مع أن مذهب مالك وأصحابه منع دخول المسجـــد باطلاق ؛ وحجتهم ما رواه أبو داود بالسند عن أم سلمة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال : « لا أحل المسجد لحائض ولا جنب » ومثله ما رواه ابن ماجه عن أم سلمة أيضاً وإن كان في الحديث قيل وقال من ناحية السند (١) .

---

(١) راجـع « منتقى الأخبار » مـع « نيل الأوطار » (١/٢٤٩ - ٢٥٠) « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول » للتلمساني (ص ٥٧) .

هذا : وقد عرض ابن رشد لمسألة التأويل في الآية في كتابه « بداية المجتهد » فبعد أن بين أن للعلماء من دخول المسجد للجنب ثلاثة أقوال هي : منع ذلك باطلاق وهو مذهب مالك وأصحابه . منـع ذلك إلا لعابر فيه لا مقيم وهو مذهب الشافعي وآخرين . إباحة ذلك للجميع وهو - فيما يحسب ابن رشد - مذهب قوم منهم داود وأصحابه قال بعد ذلك: (وسبب اختلاف الشافعي وأهل الظاهر هو تردد قوله تبارك وتعالى « يا أيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً ولا عابري سبيل » الآية بين أن يكون في الآية مجاز حتى يكون هنالك محذوف مقدر وهو موضـــع الصلاة ، ويكـون عابرو السبيل استثناء من النهي عن قرب موضع الصلاة ، وبين أن لايكون هناك محذوف أصلاً ، وتكون الآية على حقيقتها ، ويكون عابر السبيل هو المسافر الذي عدم الماء وهو جنب ، فمن رأى أن في الآية محذوفاً أجاز المرور للجنب في المسجد) .

قال ابن رشد :(وأما من منع العبور في المسجد فلا أعلم له دليلاً إلا ظاهر ما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « لا أحل المسجد لجنب ، ولا حائض » وهو حديث غير ثابت عند أهل الحديث) انظر : « بداية المجتهد » لابن رشد (١/٤٨) .

المبحث الثاني

شروط التأويل وأنواعه

المطلب الأول

شروط التأويل

وهكذا يقرر أئمة الشرع أن الأصل عدم التأويل ، وأن التأويل خلاف الأصل ، ولا يعدل عن الأصل إلى خلافه إلا بدليل .

وعلى هدي هذا الأصل ، وحفاظاً على نصوص الشريعة من نزعات الهوى ، وضع الأئمة شروطاً دلهم عليها الاستقراء وما تمليه روح الشريعة والحفاظ على سلامة الخطاب كما يدركه أهل اللسان وأئمة الاستنباط ؛ فهذه الشروط لايعتبر التأويل صحيحاً مقبولاً إلا بتوفرها . فما استوفى شروطه فهو المقبول ، وإلا فهو الفاسد المردود . ومن أهم هذه الشروط مايلي :

(١) إذا كنا نثبت هنا شروط التأويل من حيث هو ؛ إنه لابد لمن يقوم بهذه المهمة أن يكون أهلاً للتأويل لأن التأويل نوع من أنواع الاجتهاد . وقد أفاض العلماء في ذكر الشروط التي يجب أن تتوفر للمجتهد سواء أكان مجتهداً مطلقاً يفتي في جميع الأحكام أم كان مجتهداً في حكم أو أحكام خاصة . راجع «الموافقات» للشاطبي(٤/١٠٥ – ١١٨) « المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن حنبل » لعبد القادر بدران (ص ١٨٣ – ١٨٦) . وانظر « المدخل للفقه الاسلامي » لأستاذنا محمد سلام مدكور (ص ٢٨٦ – ٢٩١) « أصول الفقه » للأستاذ البرديسي (ص ٤٦٧ – ٤٧٢) .

١ ـ أن يكون المعنى الذي أوّل إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه ، ويدل عليها بطريق من طرق الدلالة ، بمنطوقه أو مفهومه على ما سنبينة فيما بعد . ويكون في الوقت نفسه موافقاً لوضع اللغة ـ ولو على سبيل المجاز ـ أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع .. وذلك بالاضافة الى كون اللفظ ظاهراً فيما عرف عنه ، وهذا يشمل ـ كما قدمنا ـ الظاهر والنص عند الحنفية ، والظاهر عند غيرهم .

فالعام اذا صرف عن العموم وأريد بـه بعض أفراده بدليل ، فهو تأويل صحيح : لأن العام يحتمل الخصوص ، وحين يراد به بعض أفراده فقـد أوّل الى معنى يحتمله . والمطلق اذا صرف عن الشيوع وحمل على المقيد بدليل فهو تأويل صحيح ؛ لأن المطلق يحتمل التقييد ، وحين حمل على المقيد فقد أوّل الى معنى يحتمله . كذلك الحقيقة اذا صرفت الى المجاز بقرينة مقبولة ، فهو تأويل صحيح ؛ لأنــــه صرف اللفظ الى معنى يحتمله بدليل .

ومن ذلك في أحكام الفقه : صرف الشاة عن ذاتها الى قيمتها نظراً الى غرض الشارع ، أو ما يمكن أن يسمى حكمة التشريع : فهو تأويل صحيح ، وان كان الحكم على قربه أو بعده ، من المختلف فيه كما سيأتي .

ومثل ذلك : لو صرف البيع عن معناه الحقيقي الى الهبة ، لقيام الدليل على أنه تمليك بالمجان فهو تأويل صحيح ؛ لأنـه صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله .

أما إذا كان المعنى الذي صرف اليه اللفظ : من المعاني التي لا يحتملها اللفظ نفسه ، ولا يدل عليها بوجه من وجوه الدلالة ، فلا يكون التأويل

صحيحاً مقبولاً ؛ فلو أريد بالشاة البقرة أو الجمل ، وأريد بالبيع الوقف أو أريد بالقرء غير الحيض أو الطهر ، مع أن العربية أطلقته عليها فقط ، اعتبر التأويل غير صحيح وردّ على صاحبه ، لأنه تحميل اللفظ ما لا يحتمله ، وخروج عن سنن الشرع في لغته ، أو عادته ، أو عُرف استعماله .

٢ - أن يقوم على التأويل دليل صحيح ، يدل على صرف اللفظ عن الظاهر الى غيره [١] وأن يكون هذا الدليل راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله .

وذلك لأن الأصل في عبارات الشارع ، ونصوص أحكامه ، أنها قوالب لمدلولاتها الظاهرة ، والواجب العمل بهذه الظواهر الا اذا قام دليل العدول عنها الى غيرها .

فالمطلق على إطلاقه هو الظاهر ، ولا يعدل عن هذا الظاهر الشائع إلى التقييد إلا بدليل يدل على إرادة هذا القيد ، وظاهر الأمر الوجوب فيجب العمل بهذا الظاهر . ولا يحمل الأمر على الندب أو الإرشاد إلا بدليل . وكذلك النهي : ظاهره التحريم فلا يتحقق مدلوله إلا بالكف ، أما العدول إلى الكراهة مثلًا : فلا يقبل إلا بدليل .

وهكذا دلت نصوص هذه الشريعة وروحها أن مما يستقيم مع المنهج العام لاستنباط الأحكام ، أن لا يؤول الكلام فيصرف عن معناه الظاهر ، إلى غيره إلا بسند لهذا التأويل [٢] .

ولقد اعتبر إمام الحرمين أن المراتب في هذا المجال ثلاث :

---

(١) راجع « روضة الناظر وجنة المناظر » لابن قدامة (٢/٣١ - ٣٢) «إرشاد الفحول » للشوكاني (ص : ١٧٧) .

(٢) راجع « روضة الناظر » (٢/٣٣) .

فإما تأويل مقبول : وذلك حين تقديم الدليل الذي يقوى على صرف الكلام عن الظاهر .

وإما تأويل مردود غير سائغ : وذلك حين لايقوى الدليل على صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى محتمل .

وإما تعارض : وذلك حين يستوي المؤول وما عضد التأويل به .

قال في « البرهان » (يعتبر المؤول بما يعضد التأويل به : فإن كان ظهور المؤول زائداً على ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود . وإن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به . وإن تساويا وقع ذلك في رتبة التعارض) .

وهكذا : ليس المطلوب عند الجويني ، الدليل فقط ، بل الدليل الذي يصلح سنداً للتأويل ، بحيث يقوى على الصرف عن الظاهر إلى غيره .

هذا : وقد يكون الاحتمال بعيداً جداً ، فيحتاج إلى دليل في غاية القوة . وقد يكون قريباً فيكفيه أدنى دليل . وقد يكون متوسطاً فيحتاج إلى دليل متوسط [1] .

وقد اختلفت أنظار العلماء من الحنفيه والمتكلمين حول تقديم بعض الأدلة وقوتها على إمكان الصرف عن الظاهر إلى غيره : وذلك كما يرى في تخصيص العام بخبر الواحد والقياس ، فالحنفية لايرون ذلك ، والشافعية ومن معهم يذهبون إليه ، كما سيأتي :

ومثل ذلك الخلاف في تقييد المطلق في بعض الحالات ، وغير ذلك من أمور سنعرض لها في موطنها من البحث .

---

(١) راجع « روضة الناظر » لابن قدامة مع «نزهة الخاطر» لبدران (٢/٢٢).

وعلى كل فالدليل الذي يبنى عليه التأويل : قد يكون قرينة ، أو نصاً شرعياً ، وقد يكون قياساً أو مبدأ من مبادىء الشريعة ، وقد يكون غرض الشارع فيما من أجله كان الحكم .

والقرينة تارة تكون متصلة بالظاهر المراد تأويله، وتارة تكون منفصلة عنه .

أ – ويمكن التمثيل للقرينة المتصلة – كما في « نزهة الخاطر » – بما حصل بين الإمامين الشافعي وأحمد في شأن الرجوع بالهبة ، وحكم العائد بهبته .

فقد روى صالح وحنبل عن الإمام أحمد أنه قال : كلمت الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع فيما وهب ، لقوله عليه السلام : « العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه »[1] فقال الشافعي : وهو يرى أن له الرجوع – : ليس بحرم على الكلب أن يعود في قيئه .

قال أحمد : فقلت له : فقد قال النبي ﷺ : « ليس لنا مثل السوء » فسكت – يعني الشافعي – فالشافعي تمسك بالظاهر . وهو أن الكلب لم يحرم عليه الرجوع في قيئه ؛ فالظاهر أن الواهب إذا رجع ، مثله في عدم التحريم ، لأن الظاهر من التشبيه ، استواء المشبه والمشبه به من كل وجه ، مع احتمال أن يفترقا من بعض الوجوه ، احتمالاً قوياً جداً .

فضعف حينئذ جانب أحمد في الاستدلال جداً ؛ لأنه لم يبق معه إلا احتمال ضعيف قواه بالقرينة المذكورة ، وهي قوله عليه السلام ، في صدر الحديث المذكور : « ليس لنا مثل السوء ، العائد في هبته كالعائد في قيئه » وهو دليل قوي . وجعل ذلك مقدماً على المثل المذكور وهو دليل الاهتمام به .

---

(١) أخرجه البخاري ، ومسلم عن ابن عباس . وانظر « نصب الراية » للزيلعي (١٢٦/٤) .

فأفاد ذلك لغة وعرفاً ، أن الرجوع في الهبة مَثل سوء ، وقد نفاه صاحب الشرع ، وما نفاه صاحب الشرع يحرم إثباته ، فلزم من ذلك عدم جواز الرجوع في الهبة فيجب نفيه .

وهكذا لايكون جائزاً للواهب الرجوع في هبته ، لأن ذلك مثَلُ سوءٍ نفاه الشارع [1] .

ب – ومما ينبني على نص شرعي في التأويل ، حكم مشروعية الانتفاع بجلد الميتة [2] ؛ فقوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) ظاهر في تحريم جلدها دبغ أو لم يدبغ ؛ لأن اللفظ عام يتناول جميع أجزائها غير أن في الآية احتمال أن يكون الجلد غيرَ مراد بالعموم ، من جهة أن إضافة التحريم إلى الميتة ، يقتضي عرفا تحريم الأكل ، والجلد غير مأكول فلا يتناوله عموم التحريم .

---

(١) راجع « روضة الناظر » لابن قدامة مع « الشرح » لبدران (٢/٣٤) هذا وقد أتى الشارح بمثال للقرينة المنفصلة من مسائل الفقه وهي ماذكره الفقهاء في باب السير: فيمن جاء من أهل الجهاد بمشرك ، فادعى أنه أمنه وأنكر المسلم فادعى أسره . ففيها أقوال: ثالثها أن القول قول من ظاهر الحال صدقه : فلوكان الكافر أظهر قوة ، وبطشاً ، وشهامة من المسلم ؛ جعل ذلك قرينة في تقديم قوله ، مع أن قول المسلم لإسلامه وعدالته أرجح ، وقول الكافر مرجوح ، لكن القرينة المنفصلة عضدته ، حتى صار أقوى من قول المسلم الراجح ، والله أعلم . وانظر « المهذب » للشيرازي (١/٤٤٧) .

(٢) تعددت المذاهب في حكم الانتفاع بجلد الميتة بشكل عام . وإذا سلم الانتفاع ، فهل يشمل الكلب والخنزير أم لا ؟ ذكر النووي في شرحه على مسلم سبعة مذاهب ، وأفاض الشوكاني في ذلك . وعلى كل فقد نسب القول بعدم الانتفاع بجلد الميتة وأنه لايطهر شيء من جلود الميتة بالدباغ ، إلى عمر بن الخطاب وولده عبد الله وعائشة وهو إحدى الروايتين عن أحمد وإحدى الروايتين عن مالك « نيل الأوطار » (١/٧٣/٧٤) .

وقد قوي هذا الاحتمال بما روى عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال : « أيّما إهاب دبغ فقد طهر [1] » والحديث ظاهر عام ، يتناول بعمومه إهاب الميتة .

ولكن حديثاً آخر ورد في شاة أهديت لمولاة ميمونة ، فماتت ، حيث قال رسول الله ﷺ فيما رواه ابن عباس : « هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا : إنها ميتة : فقال إنما حرم أكلها » [2] .

فهذا النص جعلنا نحكم بسلامة التأويل الذي يقضي بإخراج ما دبغ من جلود الميتة ، وحِلّ الانتفاع به ، من عموم التحريم في الآية الكريمة [3] .

ج — ومثل ذلك ما ورد في شأن الدم من الآية نفسها : فقوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ والدَّمُ) يشمل بعمومه تحريم الدم المسفوح ، وغير المسفوح وقد صرف هذا العام عن عمومه بقوله تعالى : (قُلْ لا أَجِدُ فِيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً على طاعِمٍ يَطْعَمُهُ ، إلا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً) [4] فأفادت الآية الثانية تخصيص الآية الأولى ؛ وذلك ببيان أن المراد بالدم المحرم هو الدم المسفوح . وهكذا تساعد الآية الثانية التي ذكر فيها الدم المسفوح على تأويل الدم في الآية

---

(١) أخرجه أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه .

(٢) رواه أصحاب الكتب الستة وأحمد بألفاظ مختلفة . انظر «منتقى الأخبار» للمجد بن تيمية مع « نيل الأوطار » للشوكاني (٧٢/١ – ٧٥) .

(٣) راجع « المهذب » للشيرازي (١٠/١) « البدائع » للكاساني (٨٥/١ –٨٦) « الهداية » مع « فتح القدير » و « العناية » (٦٣/١) « نزهة الخاطر » لبدران شرح « روضة الناظر » لابن قدامة (٣٥/٢) .

(٤) سورة الأنعام : ١٤٥ .

الأولى ـ وهو ظاهر عـام يشمل المسفوح وغيره ـ بالدم المسفوح ؛ فهو الحرام وما عداه حلال [1] .

د ـ وقد يمثل لتأويل الظاهر بالقياس الراجح ، بمسألة الإطعام في كفارة القتل ؛ فالله تعالى لم يذكر الإطعام في كفارة القتل الخطـأ . وتركُ ذلك ظاهر في عدم وجوبه ، إذ لو كان واجباً لذكره كما ذكر التحرير والصيام . وعلى مذهب من يرى القياس في مثل هذا الباب يمكن إثبات الإطعام في كفارة القتل قياساً على إثباته في كفارة الظهار والصيام ؛ لأن الكفارات حقوق الله تعالى ، وحكم الامتثال واحد ؛ فثبوت الإطعام في تلك الكفارات تنبيه على إثباته في كفارة القتل [2] وسيأتي لذلك نظائر في حينها إن شاء الله .

هـ - ومن تأويل الظاهر بغرض الشارع أو حكمة التشريع : تأويل الحنفية في شأن الزكاة بعض الذوات بقيمتهـا : ففي قوله ﷺ : « في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة » [3] صرفوا نص الحديث عن ظاهره

---

(١) « نزهة الخاطر »لبدران (٢/٣٥) « بداية المجتهد » لابن رشد (١/٤٦٧) .

(٢) راجع « روضة الناظر» لابن قدامة مع « نزهة الخاطر » لبدران (٢/٣٥) وانظر « المهذب » للشيرازي (٢/٢١٧) « تخريج الفروع على الأصـول » (ص٥٦-٥٧) .

(٣) اختلفت الرواياتالتي جاءت على ذكرسائمة الغنم في حديث الصدقة الذي رواه أنس عن أبي بكر رضي الله عنه؛فرواية البخاري «وفي صدقة الغنم في سائمتها » وعندأحمد في « مسنده » وأبي داوود والترمذي والنسائي وابن ماجهوالحاكم « في المستدرك » جاءت الرواية بلفظ : (وفي سائمة الغنم من كل أربعين شاة شاة...الخ) وهذه الرواية ذكرها ابن حزم في «المحلى» وفي رواية لأبي داود(وفي سائمة الغنم إذا كانت أربعين... الخ وأخرج البيهقي —

الدال على أن الذي يجزىء عن الأربعين شاة : شاة بعينها ، إلى قيمة الشاة المالية ، فليس الضروري عندهم عين الشاة ، بل يمكن أن تجزىء القيمة ، ذلك أن حكمة التشريع نفع الفقير ونفع الفقير - كما يتحقق بالشاة - يتحقق بقيمتها ، بل قد يكون من الأنفع للفقير أن يعطى القيمة .

★ ★ ★

ـــ في « سننه الكبرى » (وصدقة الغنم في سائمتها ..) انظر « صحيح البخاري » مع « فتح الباري » لابن حجر (٢٠٦/٣) « سنن النسائي » (٢٨/٥) « معالم السنن » للخطابي (١٩/٢) « المحلى » لابن حزم (٤٦/٦) «السنن الكبرى» للبيهقي (١٠٠/٤) « الجامع الصغير » للسيوطي مع شرحه للعزيزي (٣٠/٣) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (١٣٤/٤ــ١٤٠) «تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني تحقيق المؤلف (ص : ٧٣) .

المطلب الثاني

أنواع التأويل

قدمنا أن الدليل الذي ينبني عليه التأويل ، يجب أن يكون راجحاً على ظهور اللفظ في المعنى الذي يدل عليه ، لذا كان طبيعياً أن يسير ذلك مع درجة القرب أو البعد للاحتمال . ومن هنا كان التأويل على مراتب : فقد يكون قريباً ، وقد يكون بعيداً ، وقد يكون في مرتبة هي أدنى إلى القرب ، وفي أخرى أدنى إلى البعد وهي مرتبة التوسط . والواجب لكل نوع من هذه الأنواع مرجِّحٌ يتناسب معه ؛ فالتأويل القريب يكفي فيه أدنى مرجح ، وعلى عكسه : البعيد ، فيحتاج إلى المرجح القوي لجعله راجحاً على المعنى الظاهر من الكلام .

وعلى كل فلذوق الفقيه المتأول الأثر الكبير في اعتبار هذه المراتب وتقويم حدودها ، كما يظهر ذلك من تتبع الأمثلة ، والنماذج في كتب الأصول والفروع ..

وها نحن أولاء نقدم صوراً لكل من التأويل القريب والبعيد في نظر الباحثين تضيء السبيل لما بينهما ، مما هو أدنى إلى القرب أو أدنى إلى البعد ، حسب اتجاهات العلماء في الحكم على التأويل ، ومرجحات مايذهب إليه كل فريق .

من التأويل القريب :

أ ـ فمن التأويل القريب ما روى البيهقي عن الشافعي في قوله تعالى : (ولا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ ما ظَهَرَ مِنْهَا)(١) أنه قال : (إلا وجهها وكفيها)(٢) فتأول الشافعي (ما ظهر منها) بالوجه والكفين ، إذ هما مظنة الظهور . ورجح تأويلَه ما روى عن « عائشة أن أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنه دخلت عليها ، وعندها النبي ﷺ ، في ثياب شامية رقاق ، فضرب رسول الله ﷺ إلى الأرض ببصره وقال : ما هذا يا أسماء ، إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يُرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى كفه ووجهه »(٣) .

ب ـ ومنه أيضاً : تأويل الصلاة بالعزم عليها في قوله جل وعلا : (يا أيُّها الذينَ آمَنُوا إذا قُمْتُم إلى الصَّلاةِ فاغْسِلُوا وُجُوهَكُم وَأيْدِيَكُم إلى المَرافِقِ وامسَحُوا بِرُؤوسِكُم وأرْجُلَكُم إلى الكَعْبَيْنِ ..) الآية(٤) .

فإن القيام إلى الصلاة في هذه الآية مصروف عن معناه الظاهر إلى معنى قريب محتمل ، وهو العزم على أداء الصلاة .

والذي رجح هذا الاحتمال أن الشارع لايطلب الوضوء من المكلفين بعد الشروع في الصلاة ، إذ الوضوء شرط لصحتها ، والشرط يوجد قبل

---

(١) سورة النور : ٣١ .

(٢) راجع « السنن الكبرى » للبيهقي (٨٤/٧) .

(٣) راجع المصدر السابق (٧٦/٧) .

(٤) سورة المائدة : ٦ .

المشروط لا بعده . وهو معنى قريب يتبادر فهمه بمجرد قراءة الآية أو سماعها [١] .

من التأويل البعيد :

أ – ومن التأويل البعيد ما جنح إليه القائلون بوجوب مسح الرجلين في الوضوء لا غسلها [٢] وذلك في قوله تعالى : (وامْسَحُوا بِرُؤوسِكُم وأرْجُلَكُم إلى الكَعْبَيْنِ) .

وقد احتجوا بقراءة الجر في قوله : (وأرجلكم) وأن ذلك كان عطفاً على قوله برؤوسكم . وقراءة الخفض قراءة صحيحة سبعية ؛ فجوز التأويلَ بالمسح عندهم هذا الاحتمالُ الذي جاء من هذه القراءة .

ولكن في الآثار واللغة ما يجعل هذا التأويل بعيداً ؛ فقد ثبت في الصحاح مداومته ﷺ على غسل الرجلين . ولم يثبت المسح عنه من وجه صحيح . وأمر بالغسل صراحة ، وذلك فيما ورد من حديث جابر رضي الله عنه : « أمرنا رسول الله ﷺ إذا توضأنا للصلاة أن نغسل أرجلنا [٣] » .

كما ثبت أن رسول الله ﷺ قال بعد أن توضأ وضوءاً غسل فيه

---

(١) انظر : « أصول الفقه » لأستاذنا الشيخ زكريا البرديسي (ص٣٨٩ – ٣٩٠) « دلالة الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية » للشيخ زكي الدين شعبان (ص/١٧) .

(٢) «نهاية الوصول إلى علم الأصول» للمطهر الحلي (ق – / ١٤٠) مخطوط دار الكتب المصرية.«المختصر النافع» في فقه الإمامية لأبي القاسم الحلي المتوفى سنة ٦٧٦هـ (٦/١).

(٣) أخرجه الدارقطني : انظر « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (١٨٥/١ – ١٨٦) .

قدميه : « فمن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم[1] » ولا شك أن المسح بالنسبة للغسل نقص .

وقد قال رسول الله ﷺ للاعرابي : « توضأ كما أمرك الله ، ثم ذكر له صفة الوضوء ، وفيها غسل الرجلين »[2] . وروى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه « أن النبي ﷺ رأى رجلاً لم يغسل عقبه فقال : ويلٌ للأعقاب من النار » وقد أجمع الصحابة أيضاً على الغسل[3]

وإلى جانب هذه الآثار ، ثبت عن العرب استعمال المسح بمعنى الغسل ، إذ أن المسح في كلامهم يكون غسلاً ويكون مسحاً ، ومنه يقال : مسح الله ما بك ، أي غسلك وطهرك من الذنوب ، ولذا قالوا : ان المراد بقراءة الخفض هو الغسل المراد بقراءة النصب التي لا احتمال فيها .

ثم : ان قراءة النصب في (وأرجلَكم) صريحة في عطف الأرجل على الأيدي ، فتحمل قراءة الخفض على المجاورة[4] .

على أن هنالك آثاراً عن الصحابة ، تعطي أن المسح في الرأس إنما دخل بين ما يغسل ؛ لبيان الترتيب في المفعول قبل الرجلين ، والتقدير :

---

(١) أخرجه أبو داوود والنسائي وابن خزيمة من طرق صحيحة . وانظر « نيل الأوطار » للشوكاني (١/١٨٥ — ١٨٦) .

(٢) انظر « نيل الأوطار » (١/١٨٥) وانظر حديث عمرو بن عبسة في «سنن النسائي (١/٩١ — ٩٢) مع شرح السيوطي وحاشية السندي حيث قال السيوطي هناك عند قول الرسول صلى الله عليه وسلم لعمرو بن عبسة : «وغسلت رجليك إلى الكعبين»: (فيه تصريح بأن وظيفة الرجلين هي الغسل لا المسح) .

(٣) راجع « معالم السنن » للخطابي (١/٥٠ — ٥١) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد (١/٧٢) « نيل الأوطار » (١/١٨٥ — ١٨٦) .

(٤) وراجع « البرهان » (لوحة ١٥٦) « الإحكام » للآمدي (٣/٨٩) .

﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين وامسحوا برؤوسكم ﴾ .

هذا : وقد ذكر القرطبي في تفسيره عن أبي عبد الرحمن السلمي قال : قرأ الحسن والحسين ـ رحمة الله عليهما ـ على عليّ « وأرجلكم » أي بالخفض ـ فسمع علي ذلك ـ وكان يقضي بين الناس فقال « وأرجلكم » ـ يعني بالنصب ـ هذا من المقدم والمؤخر من الكلام ، وروى عنه « اغسلوا الأقدام الى الكعبين » [1]

وهكذا يكون تأويل الآية بترك الغسل للرجلين ، والاكتفاء بالمسح ، تأويلًا بعيداً ، ويكون التأويل القريب المقبول ، حمل قراءة الخفض على قراءة النصب ، لما ثبت من الآثار ، ولما يشهد به صحيح اللغة واستعمال من بلغتهم أنزل الكتاب [2] .

ب ـ ومن التأويل البعيد أيضاً : ما نسب إلى الشافعية في قول الرسول ﷺ : « من ملك ذا رحمٍ محرم فهو حر » [3] فقد حملوا ذا الرحم المحرم ، على من هم عمود النسب فقط ، وهم الأصول والفروع وممن ذكر ذلك عنهم : أحد كبار أئمتهم الجويني وتابعه الآمدي وآخرون .

---

(١) « تفسير القرطبي » (٥/٩١ ـ ٩٣) .

(٢) راجع « معالم السنن » (١/٥٠ ـ ٥١) « الهداية » مع « فتح القدير » (١/٨) « بدائع الصنائع » للكاساني (١/٥ ـ ٦) .

(٣) رواه أحمد وأبو داوود والترمذي وابن ماجه عن الحسن من رواية سمرة . وفي لفظ لأحمد « فهو عتيق » . وبهذا اللفظ أيضاً أخرجه البيهقي من حديث ابن عمر رضي الله عنهما . انظر «السنن الكبرى» للبيهقي (١٠/٢٨٩) « منتقى الأخبار» مع « نيل الأوطار » (٦/٨٧) .

قال إمام الحرمين في البرهان: (إن صح أن رسول ﷺ قال «من ملك ذا رحم محرم فهو حر» فلا يصح تأويل متبعي الشافعية اذ يؤولون بحمل اللفظ على الذين هم عمود النسب وهم الأصول والفروع)[1].

هذا ما ذكره إمام الحرمين الجويني.

أما ما يدل عليه الحديث من الحكم، وموقف الشافعي ومتبعيه فالذي ذكره الخطابي في معالم السنن: أن اكثر أهل العلم على أن من ملك ذا رحم محرم عتق عليه. روي ذلك عن عمر بن الخطاب وعبد الله ابن مسعود رضي الله عنهما - ولا يعرف لهما مخالف في الصحابة وهو قول الحسن، وجابر بن زيد، وعطاء، والشعبي، والزبير، والحكم، وحماد. وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه وسفيان وأحمد واسحاق[2].

وقال الإمام مالك: يعتق عليه الولد، والوالد والاخوة، ولا يعتق عليه غيرهم[3].

قال أبو سليمان: (وقال الشافعي: لا يعتق عليه إلا أولاده وآباؤه وامهاته ولا يعتق عليه أحد من ذوي قرابته ولحمته)[4].

وتأويل الحديث على شكل يخصص ذوي الرحم المحرم بعمود النسب الذين هم الاصول والفروع فقط، تأويل بعيد ..

---

(١) راجع «البرهان» (لوحة ١٥٦).

(٢) انظر «معالم السنن» (٧٢/٤) «الهداية» مع «فتح القدير» و «العناية» (٣٧١/٣ - ٣٧٢).

(٣) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير (٣٦٦/٤).

(٤) انظر «معالم السنن» (٧٢/٤) «الإحكام» للآمدي (٨٤/٣).

فالحديث ـ كما يبدو ـ ظاهر الورود في تأسيس قاعدة وتمهيد أصل في سياق الشرط والجزاء، والتنبيه على حرمة الرحم المحرم وصلته .

وهو قوي الظهور في قصد التعميم لكل ذي رحم محرم ، وذلك مما يمتنع معه التأويل بالحمل على الأصول والفروع دون غيرهم (1) .

وينسب إلى الشافعي ومن وافقه على هذا الحكم ، الاستدلال بقياس قرابة غير الوالدين والاولاد ، على قرابة ابن العم ؛ فقرابة ابن العم لا يتعلق بها رد الشهادة ، ولا تجب بها النفقة مع اختلاف الدين ، كما أنها لا توجب التعصيب ، فلتكن قرابة غير الوالدين والأولاد كذلك ؛ فلا توجب العتق بالقرابة .

وأمر آخر : هو أن هذا القريب ، لو استحق على قريبه العتق عليه بالقرابة ، لمنع من بيعه إذا اشتراه ، وهو مكاتب كالولد والوالد . غير أن هذا القياس لم يكن مرضياً عند الباحثين ، لأنه جاء في مقابل نصوص ناطقة بأن ملك ذي الرحم المحرم يوجب حريته .

قال الشوكاني : (ولا يخفى أن نصب مثل هذه الأقيسة في مقابلة حديث سمرة وحديث ابن عمر مما لا يلتفت اليه منصف) (2) .

---

(1) راجع « الإحكام » للآمدي (٣/٨٤) .

(2) « نيل الأوطار » (٦/٨٨) هذا : وحول الحديث كلام قاله بعض المحدثين ، وقد دافع ابن حزم عن رواية ابن عمر « فهو عتيق » وقال : (هذا خبر صحيح تقوم به الحجة) وممن تبعه في الدفاع عن الحديث ابن التركماني في كتـــابه « الجوهر النقي » المطبوع مع « سنن البيهقي » وجزم بصحة الاحتجاج بالحديثين من رواية سمرة ورواية ابن عمر . وأكد الشوكاني في « نيل الأوطار » أن ماقيل في الحديثين ـ يعني روايتي سمرة وابن عمر ـ ساقط لأنها يعتضدان فيصلحان للاحتجاج . انظر : « الجوهر النقي » لابن التركماني (١٠/٨٩ـ٩٠) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » للشوكاني (٦/٨٨) .

هذا ومما يزيد في بعد هذا التأويل : أنه لو كان القصد في الحديث من هم عمود النسب دون غيرهم ، لما كانت هناك حاجة إلى العدول عن تخصيصهم بالذكر ، إلى النطق بصيغة عامة تشملهم ، وتشمل غيرهم ، والأصل أن الظاهر على ما يدل عليه ، ولا دليل يعطي قصر ذي الرحم المحرم الوارد في الحديث على فئة معينة من الأقرباء ، إلا ما كان من القياس الذي لم يعتبر ؛ لأنه جاء في مقابل نص سليم ، قرر العلماء صلاحيته للاحتجاج ، ومفهوم الخطاب فيه عام شامل .

ولعل ذلك كله ، هو الذي جعل المحققين من قديم يحكمون ببطلان هذا التأويل . وذلك ما قرره صاحب البرهان الذي جاء على ذكر هذا التأويل عند الشافعية ثم قال : (وهو باطل عند ذوي التحقيق)[1] .

وهكذا يكون تأويل « ذوي الرحم المحرم » بـ « من هم عمود النسب فقط » تأويلاً بعيداً بشهادة العلماء المحققين ؛ ذلك أنه لا يستند إلى دليل يقوى على صرف الظاهر عن مدلوله العام في ذي الرحم المحرم ، إلى ذلك المعنى الآخر البعيد . واحتمالٌ بعيد هذا البعد ، لا يكفي في ترجيحه ، الأدنى من دليل - بل لا بد له من دليل قوي يتناسب مع بعد الاحتمال .

••••

(١) راجع « البرهان » لإمام الحرمين (لوحة ١٥٦) . وانظر : « الإحكام » للآمدي (٣/٨٤) فما بعدها .

المبحث الثالث

من ثمرات الاختلاف في الحكم على التأويل

تمهيد :

لما كان للتأويل أثره الواضح في مسائل الاختلاف الفرعية المستنبطة من النصوص ، فقد درج المتكلمون الأصوليون من شافعية وغيرهم ، على إيراد مجموعة تأويلات لبعض من نصوص الأحكام يرونها من تأويلات غيرهم البعيدة ؛ ودلّ ذلك في نظرهم على بطلان أو ضعف مأخذ بعض الأحكام الفقهية التي دار حول مسائلها الاختلاف ، والتي استنبطها العلماء من هذه النصوص عن طريق التأويل الذي اعتبروه تأويلاً بعيداً ، لا غناء في الدليل الذي قام عليه ، وكان هو منزع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى ذلك المعنى المرجوح المحتمل .

وسنذكر عدداً من هذه الأحكام ، غير ناسين ما قررناه من قبل أن الذوق الفقهي يلعب دوره الهام في الحكم على التأويل ، بكونه قريباً أو بعيداً ، وعلى مجاله بين القرب والبعد .

المطلب الأول

من أحكام النكاح والكفارة والزكاة

أولاً — من أسلم وعنده أربع نسوة أو أختان :

١ — روى الإمام الشافعي عن الزهري عن سالم عن أبيه أن غيلان ابن سلمة الثقفي أسلم وعنده عشر نسوة ، فقال له النبي ﷺ : « أمسك أربعاً وفارق سائرهن »[1] .

فالذي يدل عليه ظاهر الحديث أن الكافر إذا أسلم ، وعنده أكثر من أربع نسوة ، له أن يبقي في عصمته من شاء منهن بحدود الأربع ، وعليه أن يفارق الباقيات .

---

(١) حول الرواية ، بلفظ « امسك » كلام معروف في كتب الحديث وقد فصل الترمذي القول فيه ، وذكر ذلك البيهقي . والذي رواه أحمد وابن ماجه والترمذي «أسلم غيلان الثقفي على عشر نسوة في الجاهلية ، فأسلمن معه ، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يختار منهن أربعاً » وزاد أحمد في رواية « فلما كان في عهد عمر ، طلق نساءه وقسم ماله بين بنيه ، فبلغ ذلك عمر فقال : إني لأظن أن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك فقذف في نفسك ، ولعلك لاتمكث إلا قليلاً. وايم الله لتراجعن نساءك ، ولتراجعن مالك ، أو لأورثهن منك ولآمرن بقبرك أن يرجم كما رجم قبر أبي رغال » وأبو رغال رجل من ثمود . انظر : « ترتيب مسند الشافعي » للسندي (١٦/٢) « الأم » (١٨٠/٤) ، « السنن الكبرى » للبيهقي (١٨٣/٧) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (١٧٠/٦) .

وإلى هذا ذهب الشافعي ومالك وأحمد وداود [1] ، وذكر ابن شداد [2] في كتابه « دلائل الأحكام » أن محمد بن الحسن رجع إلى هذا القول حين ناظره الشافعي في هذه المسألة [3] .

وقد ذهب إلى غير هذا أبو حنيفة والثوري [4] .

ولقد أوّل الحنفية قول الرسول ﷺ : « أمسك أربعاً وفارق سائرهن » بأن المراد : ابتدىء زواج أربع منهن ، إن كان الزواج بعقد واحد . وفارق سائرهن بأن لاتبتدىء العقد عليهن ، وأمسك الأوائل منهن ، إن كان الزواج مرتباً بعقد لكل منهن ، وفارق سائرهن : أي الأواخر .

وهكذا يكون الحكم بناء على هذا التأويل أنه : إن نكحهن معاً ، فليس له إمساك واحدة منهن ، وإن نكحهن متفرقات ، أمسك أربعاً من الأوليات .

وقد استند الحنفية في هذا التأويل إلى القياس ؛ وذلك بتشبيه العقد على النسوة قبل الإسلام ، بالعقد عليهن بعد الإسلام .

---

(١) انظر « المهذب » للشيرازي (٥٢/٢) « بداية المجتهد » (٤٩/٢) « المغني » لابن قدامة (٦٢٠/٦ - ٦٢١) .

(٢) هو يوسف بن رافع بن تميم الأسدي أبو المحاسن بهاء الدين ، ابن شداد . مؤرخ من كبار قضاة الشافعية وهو شيخ المؤرخ ابن خلكان . من مصنفاته « دلائل الأحكام » في الحديث « الموجز الباهر » في الفروع « ملجأ الحكام عند التباس الأحكام » في القضاء توفي سنة ٦٣٢ هـ .

(٣) مخطوطة الأحمدية في مكتبة أوقاف حلب (ق ٢٣٤) .

(٤) راجع « الهداية » مع « فتح القدير » (٥١٦/٢) « بداية المجتهد » لابن رشد (٤٩/٢) .

فالمسلم إذا تزوج أكثر من أربع زوجات في عقد واحد ، كان الزواج باطلًا في حق كل واحدة منهن ، وعليه أن يفارقهن جميعاً ، وله بعد ذلك أن يتزوج بأربع منهن إذا شاء .

ولو تزوج أكثر من أربع في عقود مرتبة لكل واحدة منهن ، لم يصح نكاح الزوائد على الأربع ، ووجب عليه المفارقة ، حتى لا يبقى في عصمته أكثر من أربع زوجات وقوفاً عند حدود الشريعة . وبهذا القياس حكم الحنفية في هذه الحالة - على الكافر إذا أسلم - حكمهم على المسلم .

ولقد كان من الممكن أن يستقيم لهم أمر هذا القياس فيكون التأويل قريباً ، لولا عدة قرائن حفت بالظاهر فقوته وباعدت الاحتمال ، مما جعل تأويلهم غايةً في البعد .

أ - فالذي يسبق إلى الأفهام من لفظ الحديث : الاستدامة ، لا ابتداء النكاح .

ب - كما أن الذي تدل عليه المفارقة : هو التسريح ، لا ترك النكاح .

ج - ثم : إن هذا الخطاب وقع لغيلان بن سلمة ، وهو حديث عهد بالإسلام ، وليس له معرفة بأحكام الحلال والحرام من نكاح ولا غيره . ولو كان الحكم الذي أول الحنفية إليه الحديث هو المراد ، لبينه الرسول صلوات الله عليه وسلم ، وما أحوج رجلًا قريب عهد بالإسلام إلى بيان حكم لا يوقف عليه إلا بالبيان ، خصوصاً في أمر يتوقف عليه استحلال بضع المرأة ، وضبط الأنساب بين الناس [1] .

---

(١) راجع « فتح القدير » مع « الهداية » (٢/٥١٦) .

د ـ يضاف إلى ذلك أنه لم ينقل تجديد عقد قط ، لا من غيلان ولا من غيره ، مع كثرة الكفار الذين أسلموا ، ووجود رسول الله ﷺ المبين عن الله بين ظهرانيهم .

موقف صاحب « منهاج الوصول » :

ولقد حاول أحمد المرتضى من الزيدية الدفاع عن تأويل الحنفية ، فقرر أن اعتبار هذا التأويل بعيداً : لاوجه له ، فإن قوله : « أمسك أربعاً » يحتمل العقد احتمالاً ظاهراً . أما القول بأنه لم ينقل تجديد عقد : فلعله أمسك الأوائل ، فلم يحتج إلى التجديد ، إذ لم يصح أنه عقد على العشر في عقد واحد [1] .

وأنت ترى أن الدفاع عن التأويل يكاد يكون أضعف من التأويل نفسه .

وهكذا وقع المتأولون في هذه المسألة بحكم مبني على تأويل جد بعيد ؛ لأنهم أرادوا ترجيح الاحتمال البعيد بقياس ضعيف في مقابل ظاهر قوي ، مع أن البعيد من الاحتمالات لايقوى على ترجيحه على الظاهر ، إلا القوي من الأدلة .

٢ ــ وبمثل ما مرّ : تأوّل الحنفية حديث فيروز الديلمي ، الذي روي أنه قال : « أسلمت وعندي امرأتان اختان ، فأمرني النبي ﷺ أن أطلق إحداهما [2] » .

---

(١) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » في أصول الزيدية (ق٩٤) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٢) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه وفي لفظ للترمذي « اختر أيهما شئت » وانظر « الأم » للشافعي (١٨١/٤) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار» (١٧٠/٦) « بلوغ المرام » للحافظ ابن حجر مع «سبل السلام» للصنعاني (١٤٨/٣) .

فقد قاسوا فيروز الديلمي - وهو كافر أسلم - على المسلم ؛ فكان تأويل « طلق إحداهما » فارقها إذا كان العقد واحداً ، ثم تزوج بواحدة منها إن شئت . وإذا كانتا بعقدين مرتبين ، فزواج الأولى صحيح ، وعليك أن تفارق الثانية ؛ لأن زواجها لم يصح .

وما قيل هناك عن هذا التأويل والحكم عليه بالبعد يقال هنا .

ولكن مما يزيد في ضعف تأويلهم هنا ، ما جاء في بعض الروايات من لفظ « اختر أيتها شئت » كان ذلك في رواية الترمذي ، مما دل صراحة على أن الترتيب غير معتبر[1] .

ثانياً — مسألة الإطعام في الكفارة

أجمع أهل العلم على أن الواجب على المظاهر ، إذا لم يجد الرقبة في كفارة الظهار ، ولم يستطع الصيام : هو إطعام ستين مسكيناً ، كما أمر الله في كتابه وكما جاء في سنة نبيه ﷺ[2] .

---

(١) « الأم » (٤/١٨٠ — ١٨١) « المستصفى » للغزالي (١/٣٩٠ — ٣٩٢) « مختصر المنتهى » لابن الحاجب مع شرحه للعضد (١/٣٠٤) « الإحكام » للآمدي (٣/٧٦ — ٧٩) .

(٢) الظهار : أن يقول الرجل المسلم لزوجه : أنتِ عليّ كظهر أمي وفي القرآن الكريم والسنة المطهرة بيان لحكم الله في هذا الأمر ، وتفصيل ذلك يرى في مظانه من كتب الفقه ، قال تعالى في سورة المجادلة : « والذين يظاهرون من نسائهم ، ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير . فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا ، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله وتلك حدود الله وللكافرين عذاب أليم » الآيتان (٣ و ٤) .

وقد روى أبو داوود حديث خويلة بنت مالك بن ثعلبة التي قالت : « ظاهر مني زوجي أوس بن الصامت فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم أشكوا إليه فأنزل عز وجل —

وقد ذهب مالك والشافعي وأحمد ـ في الراجح عنه ـ إلى أن الواجب إطعام ستين مسكيناً لا يجزئه أقل من ذلك .

واستدلوا على مذهبهم بقوله تعالى : (فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً) . فهو يدل دلالة ظاهرة على وجوب إطعام هذا العدد [١] .

وذهب أبو حنيفة ، وأحمد ـ في رواية حكاها عنه القاضي أبو الحسين ـ وزيد بن علي والناصر : إلى أنه لو أطعم مسكيناً واحداً ستين يوماً أجزأه ذلك . قالوا : وهذا في الاباحة من غير خلاف [٢] .

أما الحنفية ومن معهم : فقد أوّلوا النص القرآني بحَمْلِه على أن الواجب إطعام طعام ستين مسكيناً ، ويجزىء ذلك بإعطاء هذا المقدار من الطعام ولو لمسكين واحد ، وهكذا قدّروا لفظ (طعام) قبل (ستين) فكأن الآية قالت : (أو إطعام طعام ستين مسكيناً) .

واحتجوا لهذا التأويل : بأن المقصود من الآية التعريف بالقدر الذي يجب إطعامه لهذا العدد من المساكين ؛ وذلك لسد الخلة ، ودفع الحاجة ،

ـــ آية الظهار فقال : يعتق رقبة ـ فقالت : لايجد ، قال : يصوم شهرين متتابعين ، قالت: يا رسول الله إنه شيخ كبير مابه من صيام ،قال : فليطعم ستين مسكيناً ، قالت : ماعنده من شيء يتصدق به ، قالت : فأني ساعتئذ بعَرَق آخر ، قال:قد أحسنت، اذهبي فاطعمي بها عنه ستين مسكيناً وارجعي إلى ابن عمك . قالت والعرق ستون صاعـــاً » . انظر « معالم السنن » للخطابي (٣/٣٥٢) .

(١) راجع « معالم السنن » للخطابي (٣/٣٥٢) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد (٢/٣) « المغني » لابن قدامة (٢/٣٦٩) « بلوغ المرام » مع «سبل السلام »(٣/٨٩).

(٢) راجع « الهداية » مع « فتح القدير » (٣/٢٤٣) « المغني » لابن قدامـــة (٢/٣٦٩) .

والحاجة تتجدد في كل يوم ، فدفع حاجة مسكين واحد ستين يوماً كدفع حاجة ستين مسكيناً في يوم واحد . ثم إن هذا المسكين لم يستوف قوت يوم من هذه الكفارة فجاز أن يعطى منها كاليوم الأول[1] .

وقد حكم من قبل الآخرين على هذا التأويل بالبعد، وذلك للاعتبارات التالية :

أ ـ إن المنصوص عليه ستون ؛ فلا يجوز العدول عن هذا العدد ، وفي التأويل المذكور اعتبار لفظ لم يذكر في الكلام وهو (طعام) وإلغاء للمنصوص عليه وهو العدد (ستون)

ب ـ ثم إن في إطعام ستين مسكيناً إحياء لجماعة من المسلمين ، وكفايتهم يوماً واحداً ، فيتفرغون متعاونين في هذا اليوم لعبادة الله تبارك وتعالى ، ولدعائه لمن وجبت عليه الكفارة ، فيغفر الله له بسبب ذلك ويعم الانتفاع .

حـ ـ وأخيراً فإن القول باجزاء إطعام هذا العدد من المساكين لواحد منهم ، عمل بعلة تعود على ظاهر النص بالابطال ـ كما قال ابن الحاجب وابن دقيق العيد ـ[2] . فالنص (إطعام ستين مسكيناً) والعمل في ظل التعليل بالحاجة جعل مآله (فإطعام طعام ستين مسكيناً) .

موقف الغزالي من هذا التأويل :

لقد حكى الغزالي الشافعي في « المستصفى » ما يشعر بعدم استنكاره بل وقبوله تقريباً للتأويل الذي جنح إليه الحنفية ؛ فالاحتمال في نظره واقع ، إذ يجوز أن يكون ذكر المساكين لبيان مقدار الواجب ،

---

(١) راجع « الهداية » مع « فتح القدير » و « العناية » (٣/٢٤٣) .

(٢) راجع « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد (٢/١٣) .

ويكون المعنى : فإطعام طعام ستين مسكيناً . ولقد قرّر الغزالي أن لسان العرب يتسع لهذا التأويل ، وإن كان دليل المؤولين تجريد النظر إلى مسألة سدّ الخلة [1] .

موقف الكمال ابن الهمام :

أما الكمال بن الهمام من الحنفية : فقد اتجـــه غير اتجاه الحنفية في الحكم ولم يرتض ما جنحوا إليه من التأويل .

وقد بنى مخالفته لهم ، وسلوكه سبيل الجمهور في المسألة ، على أن حكم إطعام ستين مسكيناً نصت عليه الآية الكريمة . ومن المتفق عليه أنه لا يجوز العمل بعلة تعود على ظاهر النص بالإبطال - كما سلف من قريب - والتعليل الذي بنى عليه الحنفية تأويلهم من هذا القبيل .

ولذلك نراه يقول في « فتح القدير » عند تعليقه على ما ذكر في الهداية وشرحها حول المسألة [2] : (إن الله تعالى نص على ستين مسكيناً ، وبتكرر الحاجة في مسكين واحد لا يصير هو ستين . فكان التعليل بأن المقصود سد خلة المحتاج - والحاجة تتجدد في كل يوم فالدفع إليه في اليوم الثاني كالدفع إلى غيره - مبطلاً لمقتضى النص فلا يجوز [3]) .

---

(١) قال رحمه : (وليس هذا - يعني التأويل المذكور - ممتنعاً في لسان العرب ، نعم دليله تجريد النظر إلى مسألة سد الخلة) . انظر « المستصفى » (٤٠١/١) .

(٢) انظر « فتح القدير » مـــع « الهداية » (٢٤٣/٣) « التحرير » لابن الهمام وشرحه « التيسير » (١٤٦/١) .

(٣) وقد استشهد ابن الهمام على أن الحنفية أشد موافقة لعدم اعتبـار تعليل يبطل مقتضى النص بمسألة ما إذا ملك مسكيناً واحداً وظيفة ستين بدفعة واحدة فإنه لايجوز : ـــ

هذا : وقد أوضح ابن الهمام أن غاية ما يعطيه كلامهم - يعني المتأولين - أن بتكرر الحاجة يتكرر المسكين حكماً فكان تعدداً حكماً . وردّ على ذلك بما فيه مقنع لمن أراد ، وأكد المعنى الذي أشرنا إليه من قبل وهو : أن الظاهر إنما هو عددٌ معدودُه ذوات المساكين ، مع عقلية أن العدد بما يقصد ؛ لما في تعميم الجميع من بركة الجماعة وشمول المنفعة . واجتماع القلوب على المحبة والدعاء[1] .

مانرجحه في المسألة :

والراجح فيما نرى هو ما ذهب إليه الجمهور ، ووافقهم فيه الكمال ابن الهمام من الحنفية في اعتبار العدد في الآية . نقرر هذا مخالفين الغزالي فيما ذهب إليه مؤيداً للحنفية في اعتبار احتمال ضعيف هو مراعاة سد حاجة الفقير ، مع أنه ليس من دليل قوي يرتفع بهذا الاحتمال ليرجح على الظاهر الذي ذهب إليه الجمهور .

أ ـ فالذي يطعم مسكيناً واحداً ستين يوماً ، لم يخرج من عهدة العمل بما وجب عليه في كتاب الله ، وسنة رسولة صلوات الله عليه ؛ لأنه لم يطعم ستين مسكيناً ، فلم يجزئه كما لو دفعها في يوم واحد .

ب ـ كما أن في النزوع إلى هذا الرأي اعتبارَ أن عدد الأيام يقوم

ـــ لأن التفريق واجب بالنص ، فيكون المدفوع كله عن وظيفة واحدة كما إذا رمى الجمرات السبع بمرة واحدة ، تحتسب عن رمية واحدة ، مع أن تفريق الدفع غير مصرح بـــه . وإنما هو مدلول التزامي لعددالمساكين الستين . فالنص على العدد أولى لأنه المستلزم. انظر « فتح القدير » (٣/٢٤٤) .

(١) راجع « فتح القدير » ، و « العناية » مع « الهداية » (٣/٢٤٣) .

مقام أعداد المساكين ، والله قد أمر بعدد المساكين لا بعدد الأيام . وعلى هذا : فالامتثال في هذه الكفارة ، انما يكون بإطعام العدد الذي جاء الأمر به [1] .

هذا : وما أثير هنا من خلاف حول هذه المسألة ، يرد مثله في الكفارات الأخرى ، حين يكون موجب الأمر إطعام عدد معين من المساكين ، كما في كفارة الجماع في رمضان ، إذ أمر النبي ﷺ سلمة بن صخر البياضي [2] أن يطعم ستين مسكيناً [3] . وكما في كفارة اليمين

---

(١) انظر : « المغني » لابن قدامة (٣٦٩/٢) « تفسير القرطبي » (٢٧٨/٦) «الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي (٨٠/٣) «الإحكام» لابن دقيق العيد (١٣/٢) .

(٢) اختلف العلماء حول اسم هذا الصحابي فقيل : سَلَمة ، وقيل : سلمان.والذي جزم به ابن عبد البر في « الاستيعاب » وابن حجر في « الإصابة » أنه سَلَمة ، قال البغوي : لا أعلم له حديثاً مسنداً إلا حديث الظهار . « الإصابة » مع « الاستيعاب » (٦٤/٢) وانظر « فتح الباري » (١١٩/٤) .

(٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : بينا نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل فقال : يارسول الله هلكت ، قال : ما أهلكك ؟ قال : وقعت على امرأتي وأنا صائم ، فقال رسول الله : هل تجد رقبة تعتقها ؟ قال : لا قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا قال : فهل تجد إطعام ستين مسكيناً ؟ قال : لا ، قال: فمكث عند النبي صلى الله عليه وسلم ، فبينا نحن على ذلك أُتِيَ النبي صلى الله عليه وسلم بعَرق فيه تمر ، والعرق المكتل . قال : أين السائل ؟ فقال : أنا قال : خذ هذا فتصدق به ، فقال الرجل : على أفقر مني يا رسول الله ، فوالله مابين لابتيها — يريد الحرمين — أهل بيت أفقر من أهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه » رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة واللفظ للبخاري وانظر : « معالم السنن » (١١٦/٢) « فتح الباري » (١١٩/٤) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٢٢٧/٤) .

المنعقدة، حين يكون الواجب إطعام عشرة مساكين [1] .

ثالثاً — دفع القيمة بدلا من العين

من المسائل الخلافية التي اعتبر فيها تأويل الحنفية بعيداً : جواز دفع القيمة بدلاً عن العين في الزكوات، والكفارات، وصدقة الفطر، والنذر .

فالشافعية : يرون وجوب دفع العين المنصوص عليها، ولا يجزىء في الواجب غيرها اتباعاً للنصوص، كما في الهدي والأضحية [2] .

والحنفية : لا مانع عندهم من دفع القيمة، استناداً إلى غرض الشارع في سد الخلة ودفع الحاجة [3] وذلك يتوفر في القيمة كما يتوفر في العين .

ولنأخذ مثالاً لذلك من الزكاة يكون أنموذجاً لما انتهجه كل من الفريقين في المسألة .

جاء في الكتاب الذي كتبه رسول الله ﷺ في الصدقة بما رواه الزهري عن سالم عن أبيه « وفي سائمة الغنم في أربعين شاة شاة » [4] .

---

(١) اليمين المنعقده هي : الحلف على فعل أمر مستقبل أو عدم فعله . فإذا حنث الحالف لزمته الكفارة، وقد ورد ذلك في قوله تعالى : (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام، ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم، واحفظوا ايمانكم، كذلك يبين الله لكم آيته لعلكم تشكرون) سورة المائدة: ٨٩ .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي (١٤٤/١) « المنهاج » للنووي مع شرحه « مغني المحتاج » للخطيب (٣٦٩/١) فما بعدها .

(٣) راجع « الهداية » مع « فتح القدير » (٥٠٧/١ — ٥٠٨) .

(٤) أخرجه أبو داوود في «سننه» (١٣٢/٢) وانظر ماسبق (ص ٣٨٧—٣٨٨ الحاشية رقم ٣) .

فالشافعية أخذاً من هذا الحديث : يرون وجوب الشاة عيناً ، ولا يجيزون دفع قيمتها ، لأن ذلك هو المنصوص ؛ إذ الحديث ظاهر الدلالة في وجوب الشـــاة على التعيين ، ولا يكون الخروج من العهدة إلا بدفعها عيناً .

والحنفية : تأولوا هذا النص ، فحملوا الشاة على العين أو القيمة ، فكان موجَب الحديث في الأربعين شاة ، عين الشاة أو قيمتها ، يجزىء أي منها في امتثال الأمر على السواء ؛ إذ أن كلًا منها يحقق غرض الشارع في سد خلة الفقير ودفع حاجة المحتاج .

ولقد استبعد الشافعية وغيرهم هذا التأويل ؛ ومن أهم ما استندوا إليه في ذلك ما يلي :

أ ــ فالحديث خصص الشاة بالذكر ، فكان قوي الظهور في وجوبها على التعيين ، وإذا كان قد خصها بالذكر ، فلا بد في ذلك من إضمار حكم وهو : إما الندب أو الوجوب ، وإضمار الندب ممتنع لعدم اختصاص الشاة الواحدة من النصاب به ، فلم يبق غير الواجب ، وهذا الواجب قد يكون مقصوداً للشارع من فرضية الزكاة ، لتحقيق معنى الأخوة ، بمشاركة الفقير الغني في جنس ماله .

ب ــ على أن جواز أخذ القيمة استناداً إلى تحقيق غرض الشارع بسد الخلة ودفع الحاجة ، عمل بعلة مستنبطة عادت على ظاهر النص بالإبطال ، وهذا متفق على عدم قبوله [1] .

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي (٣/٧٩) .

ومن استبعد هذا التأويل ابن الحاجب [1] والزيدية [2] ، والاكثرون من الاباضية ـ الذين قرروا كما ذكر السالمي الاباضي [3] ـ أن الحنفية بهذا التأويل ألغوا بعض لفظ الحديث ، وهو شاة ـ وقدروا فيه ما ليس منه ، وهو قيمة الشاة ، من غير سبب يقتضي هذا التقدير ، وبلا علة توجب ذلك الالغاء ، مع أنه يمكن أن يكون المقصود ذات الشاة لأجل البركة والنمو في المال [4] .

رأي بعض الاباضية :

وقد نزع إلى جواز إخراج قيمة الشاة عن الشاة نفسها في الزكاة ، بعض الاباضية ؛ ولكن يرى السالمي أن نزوعهم إلى هذا الرأي ، لم يكن بحمل الشاة على قيمتها كصنيع الحنفية ، بل لعله كان من باب القياس ، حيث قاسوا القيمة على الشاة ، بجامع أن كلًّا منها دفع لحاجة الفقير [5] .

وأنت ترى أن الفرق يسير بين هؤلاء وبين الحنفية ؛ فالمؤدى واحد وان اختلفت السبيل ، على أن طريق الحنفية أقوم ، فقد أولوا واستندوا

---

(١) راجع « مختصر المنتهى » بشرح العضد (٣٠٥/١) .

(٢) انظر « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » (ق ٤٨ — ٤٩) .

(٣) هو عبد الله بن حميد بن سلوم السالمي أبو محمد فقيه مؤرخ من أعيان الإباضية : من تصانيفه « شرح طلعة الشمس على ألفيته المسماة شمس الأصول » في أصول الفقه . « تحفة الأعيان في تاريخ عمان » توفي في عمان سنة ١٣٢٢ هـ .

(٤) راجع « طلعة الشمس » للسالمي (١٧١/١ — ١٧٢) .

(٥) راجع المصدر السابق (٣٧٢/١) . « النيل وشفاء العليل » في فقه الإباضية لعبد العزيز بن إبراهيم مع شرحه لمحمد بن يوسف اطفيش (٩٢/٢ — ٩٣) .

إلى القوي من الدليل حين حكموا بأخذ القيمة ، ولم يحكّموا قياساً مع وجود النص .

ويبدو أن السالمي رحمه الله لم يرتض لذويه تأويل الحنفية فطرّق احتمال أن يكون صنيعهم في دائرة القياس .

رأينا في المسألة :

وفي رأينا أن الأمر في هذه المسألة من التأويل ، يختلف عن سابقتها في إطعام العدد من المساكين ، ولهذا فإنا نرجح ما ذهب إليه الحنفية من جواز أخذ القيمة ، مخالفين لمن استبعد تأويلهم للنص ، أو حكم عليه بما هو أكثر من البعد . وعمدتنا في هذا الترجيح ما يلي :

١ — إن الاحتمال في أن يكون المراد بالشاة ، وجوب القيمة إلى جانب التعيين ، واقع على الأقل من ناحية اللسان العربي ، والعبرةُ في الدليل الذي يقوى على دفع هذا الاحتمال إلى رتبة الرجحان على الظاهر . وقد وجد الدليل نصاً ومعقولاً .

أ — أما النص : فقد روي أن معاذاً رضي الله عنه قال لأهل اليمن : « ائتوني بخميس مكان الذرة والشعير أهون عليكم ، وخير لأصحاب رسول الله ﷺ بالمدينة »[1] .

فقد قبل معاذ بدليل العين الواجبة في الزكاة ، من ذرة ، وشعير

(١) رواه البخاري معلقاً . وقد وصله يحيى بن آدم القرشي في كتاب « الخراج » وانظر : « مقدمة فتح الباري » (ص ١٥) « التقرير والتحبير » شرح « التحرير » (١٥٧/١) والخميس من الثياب : ما طوله خمسة أذرع وفي رواية للبخاري (خميص) فيكون مذكر الخميصة وهي كساء صغير فاستعارها للثوب « النهاية » واللبيس : الثوب يلبس كثيراً.

ثياباً يسهل وجودها في اليمن ، ويعزُ في الحجاز ، فهي أسهل دفعاً على المكلفين ، وأوفر مصلحة لأصحاب النبي ﷺ لحاجتهم إليها في المدينة .

ب – وروى البخاري أيضاً من حديث ثمامة « أن أنسا رضي الله عنه حدثه أن أبا بكر رضي الله عنه كتب له فريضة الصدقة التي أمر الله ورسوله ﷺ : من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة - وليست عنده جذعة وعنده حقة - فإنها تقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له أو عشرين درهماً - ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة ، فإنها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصَّدِّق عشرين درهماً أو شاتين .. »[1] - الحديث .

والانتقال من العين إلى القيمة في الحديث ، دليل على أن المقصود ليس خصوص عين السن المعيّنة ، وإلا لسقط إن تعذر أو وجب شراؤه ودفعه .

حـ – وروى ابن أبي شيبة[2] في مصنفه « أن النبي ﷺ أبصر ناقة حسنة في إبل الصدقة فقال : ما هذه ؟ قال صاحب الصدقة : إني ارتجعتها ببعيرين من حواشي الإبل ، قال : نعم » قال الكمال ابن الهمام : (إذاً فعلمنا أن التنصيص على الأسنان المخصوصة والشاة ، لبيان قدر المالية . وتخصيصها في التعبير ، لأنها أسهل على أرباب المواشي)[3] .

---

(١) راجع « صحيح البخاري » (٢/١١٧) .

(٢) هو إبراهيم بن عثمان الواسطي مولاهم ، يقع مصنفه في مجلدين ضخمين جمع فيه الأحاديث وأقوال الصحابة وفتاوى التابعين مرتباً على أبواب الفقه . توفي ابن أبي شيبة سنة ٢٣٥ هـ . « الرسالة المستطرفة » (ص ٣١) .

(٣) انظر « فتح القدير » (١/٥٠٩) « شرح الهداية » .

وهكذا نرى في هذه الآثار ما يرجح جواز أخذ القيمة لأنها فوّت الاحتمال الذي يدل عليه لفظ الحديث .

٢ — وأما المعقول : فإن التعليل بغرض الشارع من الزكاة — وهو سد خلة الفقير ودفع حاجة ذوي الحاجة ، وهذا يتأدى بكل من العين والقيمة — هو تعليل مقبول ، وليس قضاء على الظاهر ، ولا إبطالاً لمدلوله ، بل هو توسعة لمحل الحكم ، فالشاة المنصوص عليها بعد التعليل محلّ للدفع ، كما أن قيمتها محل أيضاً ، وفي التعليل دائماً توسعة لمحل الحكم ، فإذا دفعت القيم فقد استوفى المكلف مراد النص [1] . واليوم ونحن نبحث هذا الحكم نرى أنفسنا مع الاتجاه الذي يعطي القيمة ما يعطي العين خصوصاً إذا وضعنا في حسابنا إلى جانب الدليل الشرعي واقع تطور الثروة ، وواقع حاجات الناس .

ضابط المسألة عند أبي زيد الدبوسي :

وبعد : فإن أبا زيد الدبوسي قد ضبط هذه المسألة وسابقتها [2] ومثيلاتها تحت أصل واحد قوامه استيفاء مراد النص في الصدقة ، وهو سد الخلة ودفع الحاجة . وقد اعتبر هذا الأصل مما اختلف فيه الحنفية مع الإمام الشافعي ، وردّ إليه كثيراً من مسائل الخلاف الفرعية في المذهبين .

قال رحمه الله : (الأصل عند علمائنا أن من وجبت عليه الصدقه إذا

---

(١) « تأسيس النظر » للدبوسي (ص ٥٤)،«فتح القدير» لابن الهمام (١/٥٠٩) .

(٢) وهي التي قامت على تأويل (إطعام ستين مسكيناً) بإطعام طعام ستين مسكيناً . انظر ماسبق (ص ٤٠٤) .

تصدق على وجه يستوفى به مراد النص منه أجزأه عما وجب عليـــه . وعنده – يعني الشافعي – لايجزيه . وعلى هذا مسائل :

قال أصحابنا : إذا وجبت الزكاة في الدراهم فأدى بدلها حنطة أو غيرها جاز عندنا ؛ لأن مراد النص سد خلة الفقير ودفع حاجته ، وقد حصل . وكذلك في صدقة الفطر ، وكفارة اليمين ، وكل صدقة وجبت بإيجاب الله تعالى ، أو وجبت بإيجاب العبد على نفسه ، فإنه يجزيه أن يعطي القيمة عندنا . وعند الإمام أبي عبد الله الشافعي : لايجـــوز . ثم قال : وعلى هذا ماقال أصحابنا : إذا تصدق على مسكين واحد في كفارة يمينه عشرة أيام كل يوم بمَنَوَّين أو مُدَّين حنطة جاز . وعند أبي عبد الله لايجزيه . وعلى هذا قال أصحابنا : إن المظاهر إذا أطعم مسكيناً واحداً ستين يوماً كل يوم منوين حنطة أنه يجزيه عندنا . وعند الإمام أبي عبد الله الشافعي لايجزيه)[1] .

ثم أتى أبو زيد بعدد من المسائل الأخرى .

ونحن إذ لم نرتض تأويل الحنفية في مسألة الإطعام السابقة ، لانوافق الإمام الدبوسي على هذا التعميم في الأصل الذي وضعه ، وقد أسلفنا من قبل أن تأويل العدد (ستين) في المسألة الماضية (بطعام ستين) لم يقم عليه دليل يقوي العدول عن الظاهر إليه ، وهذا الرأي هو ما جنح إليه ابن الهمام من كبار الحنفية كما سبق[2] .

---

(١) راجع « تأسيس النظر » للدبوسي (ص ٥٤) .

(٢) انظر ماسبق (ص ٤٠٣) .

المطلب الثاني

من أحكام الصيام والذبائح

أولاً ـ تبييت النية في الصيام :

ومما يذكر من تأويلات الحنفية البعيدة : تأويلهم لقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن عمر رضي الله عنهما : « من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له »[1] .

وبيان ذلك : أن الشافعية يشترطون لصحة الصيام فيما عدا النفل تبييت النية من الليل ؛ سواء في ذلك فرض رمضان ، والكفارة ، والنذر ـ مطلقاً كان أو معيناً ـ مستدلين بالحديث المذكور .

ومنزع الاستدلال عندهم ـ أن قوله عليه السلام : « لا صيام » نكرة في سياق النفي ، فتعمُّ كل صيام ، وعلى هذا : فلا يخرج عن ذلك إلا ما قام عليه الدليل ، والنفي في نظرهم متوجه إلى الصحة أو ذات الصوم الشرعي .

---

(١) أخرجه النسائي . وانظر : « سنن النسائي » (٤/١٦٩) « شرح معاني الآثار» للطحاوي (١/٣٢٥) .

وهكذا يكون الحديث ظاهر الدلالة على وجوب تبييت النية في جميع أنواع الصوم، دون تمييز بين فرض، أو نفل؛ وسواء أكان الفرض معيناً أم غير معين[1].

إلا أن صوم النفل خرج من عموم الحديث، لدليل دل على أن الحديث قاصر في وجوب تبييت النية على ما عدا التطوع، فكان مذهبهم أن صوم النافلة يجوز بنية في النهـــار، شريطة أن تكون قبل زوال الشمس على الراجح[2].

والدليل هو ما جاء في الحديث عن السيدة عائشة رضي الله عنها قالت: « دخل عليّ رسول الله ﷺ ذات يوم فقال: هل عندكم من شيء؟ فقلنا: لا، فقال: فإني إذن صائم، ثم أتانا يوماً آخر، فقلنا: يارسول الله أهدي لنا حَيْس، فقال: أرينيه فلقد أصبحت صائماً فأكل »[3].

ويبدو أن هذا كان فيما بعد من عمل الصحابة رضوان الله عليهم. قال البخاري: (وقالت أم الدرداء: كان أبو الدرداء يقول: عندكم

---

(١) راجع « المنهاج » مع « مغني المحتاج » (٤٢٣/١) وهذا التبييت هو مذهب مالك وأحمد انظر: « بداية المجتهد » لابن رشد (٢٩٢/١) « المغني » لابن قدامة (٩١/٣ – ٩٢).

(٢) قال ابن حجر في « الفتح »: (وهذا هو الأصح عند الشافعية، والذي نقله ابن المنذر عن الشافعي من الجواز مطلقاً سواء أكان مثل الزوال أم بعده هو أحد القولين للشافعي) « فتح الباري » (١٠٠/٤).

(٣) رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن واللفظ لمسلم وفي لفظ للنسائي قال: «ياعائشة إنما منزلة من صام في غير رمضان أو في التطوع، بمنزلة رجل أخرج صدقة ماله، فجاد منها بما شاء فأمضاه، وبخل منها بما شاء فأمسكه» والحيس: تمر ينزع نواه ويدق مع أقط ويعجنان بالسمن حتى يبقى كالثريد.

طعام ؟ فإن قلنا : لا ، قال : فإني صائم يومي هـذا . قال : وفعله أبو طلحة وأبو هريرة ، وابن عباس ، وحذيفة رضي الله عنهم)[1] .

أما الحنفية : ففيما عدا صوم التطوع ، قسموا الصوم الواجب إلى قسمين :

أ ــ ما يتعلق بزمان بعينه ؛ كصوم رمضان ، والنذر المعين .

ب ــ ما يثبت في الذمـــة ؛ كقضاء رمضان ، والنـذر المطلق وصوم الكفارة .

فالقسم الأول ــ وهو صيام رمضان والنذر المعين ، وكـذلك صوم التطوع : لا يشترط فيه تبييت النية من الليل ، بل تصح النية نهاراً شريطة أن تقع قبل نصف النهار ، فلو لم يبيت المكلف الصوم بعد غروب الشمس ، وأصبح ممسكاً عن الطعام والشراب وكل مفطر ، فله أن ينوي ـ إلى ما قبل نصف النهار ـ صومَ ذلك النهار ويقع صومه صحيحاً .

أما القسم الثـاني ــ وهو قضاء رمضان ، والنـذر المطلق ، وصوم الكفارة : فقد شرطوا في صحته تبييت النية من الليل ؛ لأنه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء[2] .

وبيان ذلك : أنهم أوّلوا تبييت النية ، فأخرجوا كل صوم النفل بحديث عائشة المتقدم ، كما هو صنيع الشافعية ومن معهم .

وفي تأويلهم للحديث أيضاً أخرجوا صوم رمضان ، والنذر المعيّن ،

---

(١) انظر « فتح الباري » (٤/٩٩) النووي على مسلم (٨/٣٤) « نيل الأوطار » مع « منتقى الأخبار » (٤/٢١٨) .

(٢) راجع « الهداية » مع « فتح القدير » و « العناية » (٢/٤٥ ــ ٥١) .

مستندين في هذا التأويل إلى ما روى البخاري ومسلم في صحيحيها عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه «أن النبي ﷺ بعث رجلاً في الناس يوم عاشوراء أن من أكل فليتم، أو فليصم، ومن لم يأكل فلا يأكل»[1].

قالوا: دل هذا الحديث على أن من تعين عليه صوم يوم، ولم ينوه ليلًا أنه يجزئه أن ينوي صيامه نهاراً — وهذا بناء على أن صوم عاشوراء كان واجباً — وأنه لا فرق بين هذا المعيّن وبين النفل، ورأوا في ذلك جمعاً بين الأدلة، الذي هو أولى من العمل ببعضها، وإهمال البعض الآخر.

وفي رأينا أن تأويل الحنفية بحمل حديث التبييت على الصيام الواجب غير المعين، قد يكون بعيداً لعدة أمور.

١ — فظاهر الحديث العموم في كل صوم. والمتبادر إلى الفهم من لفظ الصوم إنما هو الصوم الأصلي المتخاطب به في اللغات، وهو يشمل الفرض المعيّن وغير المعيّن كما يشمل النفل. وتخصيصُ هذا العام بإخراج الأكثر الغالب، وإبقاء الأقل النادر الذي لا يتبادر إلى الذهن لوحده، جنوح إلى ترجيح الاحتمال البعيد على الظاهر القوي. وإذا كان الشارع لم يقصد بنفي الصوم إلا الواجب غير المعين، فالخطاب به - كما يقول ابن الحاجب - يكون كاللغز[2] ما لم تكن هناك قرينة تصرف الخطاب عن ظاهر عمومه.

---

(١) «فتح الباري» (٤/١٠٠) «صحيح مسلم» بشرح النووي (٨/١٣).

(٢) راجع «مختصر ابن الحاجب» مع «شرح العضد» (١/٣٠٤) «الإحكام» للآمدي (٣/٨٣). هذا وقد أورد احمد المرتضى من الزيدية رأي ابن الحاجب في أن الشارع —

٢ – ثم إن الحديث الذي استندوا إليه في تأويلهم هذا لم يرد في صوم رمضان ، وإنما ورد في صوم عاشوراء ، وصوم عاشوراء نسخت فرضيته ، وانتظم في سلك المندوبات حيث لا يشترط لصحته تبييت النية من الليل ، شأنَ كل نافلة من الصوم [1] . فقد روى مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها قالت : كانت قريش تصوم عاشوراء في الجاهلية ، وكان رسول الله ﷺ يصومه ؛ فلما هاجر إلى المدينة ، صامه وأمر بصيامه ، فلما فرض شهر رمضان قال : من شاء صامه ، ومن شاء تركه [2] .

٣ – وهذا على فرض التسليم بأن صوم عاشوراء كان واجباً قبل أن يفترض صيام شهر رمضان . ولكن هنالك من يقول : لم يكن واجباً قبل فرض رمضان بل كان مستحباً ، فصحّ بنية من النهار ، وهو أشهر الوجهين عند الشافعية كما قال النووي [3] .

ـــ اذا لم يقصد الا هذه – يعني الواجب غير لمعين – فالخطاب به كالغزو وقال : (ولعمري إنه كما ذكر ان لم يكن ثم قرينة تصرف الخطاب عن ظاهر عمومـه) . انظر : « منهاج الوصول الى شرح معيار العقول » (ق ٤٨-٤٩) مخطوط دار الكتب المصرية .

(١) على ان المندوب في صوم يوم عاشوراء ان يصام معه التاسع بعداً عن التشبه باليهود كما ورد في السنة . انظر : « شرح معاني الآثار » للطحاوي (١/٣٣٧-٣٣٩) « المغني » لابن قدامة (٣/١٧٤-١٧٥) .

(٢) انظر « صحيح مسلم » وشرحه للنووي (٨/٤) .

(٣) يستدل هؤلاء بما ورد في الصحيح عن حميد بن عبد الرحمن انه سمع معاوية بن أبي سفيان خطيباً بالمدينة – يعني في قدمة قدمها – خطبهم يوم عاشوراء فقال : (أين علماؤكم يا أهل المدينة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لهذا اليوم يوم عاشوراء ولم يكتب الله عليكم صيامه ، وأنا صائم فمن أحب منكم أن يصوم فليصم ، ومن أحب أن يفطر فليفطر) . صحيح مسلم بشرح النووي (٨/٨)

ونود بعد ذلك كله أن نذكر أن ابن الحاجب وشارحه العضد قد قررا أنه (إن صح المانع من الحمل على الظاهر في الحديث ـ وهو صوم الفرض مطلقاً بما أوّله الحنفية ـ دليلًا على صحة الصيام بنية من النهار في الواجب المعين ، فينبغي أن يطلب له أقرب تأويل ؛ مثل أن يحمل النفي في قوله عليه السلام : « لا صيام » على نفي الفضيلة) ولعل ذلك كان من ابن الحاجب والعضد متابعة لامام الحرمين الذي ذكر في « البرهان » أن من تأويلاتهم ـ يعني الحنفية ـ حمل النفي على الكمال ، ورغم رده على هذا التأويل ، اعتبره بالنظر إلى مسالك التأويلات أقرب قليلًا من التأويل السابق [1].

مع أبي جعفر الطحاوي :

وبعد : فلا نستطيع أن نترك الكلام في هذه المسألة قبل بيان رأي أبي جعفر الطحاوي ؛ فلقد أبعد النجعة رحمه الله ، إذ كان من تأويله للحديث ، أنه فرّق بين صوم الفرض إذا كان في يوم بعينه كعاشوراء ، فتجزىء النية في النهار ، اولا في يوم بعينه كرمضان ، فلا يجزيء إلا بنية من الليل ، وبين صوم التطوع فيجزيء في الليل والنهار .

ولقد رأى في ذلك جمعاً بين الأدلة وبعداً عن تضادّها . قال في « شرح معاني الآثار » بعد أن أورد الآثار في الموضوع مبيناً أن حكم النية التي يدخل بها في الصوم على ثلاثة أوجه :

(فما كان منه فرضاً في يوم بعينه كانت تلك النية مجزية قبل دخول ذلك اليوم في الليل ، وفي ذلك اليوم أيضاً :

(١) « البرهان » لإمام الحرمين (لوحة ١٤٥) « مختصر المنتهى » بشرح العضد (٣٠٦/١) .

وما كان منه فرضاً لا في يوم بعينه ، كانت النية التي يدخل بها فيه في الليلة التي قبله ، ولم تجز بعد دخول اليوم .

وما كان منه تطوعاً ، كانت النية التي يدخل بها فيه في الليل الذي قبله ، وفي النهار الذي بعد ذلك) .

ثم أبان ما يفترق به رأيه عن رأي أبي حنيفة وصاحبيه فقال :

(فهذا هو الوجه الذي تخرّج عليه الآثار التي ذكرنا ، ولا تتضاد ، فهو أولى ما حملت عليه ، وإلى ذلك كان يذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن إلا انهم يقولون : ما كان منه يجزيء النية فيه بعد طلوع الفجر مما ذكرنا ، فإنها تجزيء في صدر النهار الأول ، ولا تجزيء فيما بعد ذلك)[1] .

رأي إمام الحرمين في تأويل الطحاوي :

ولقد ردّ إمام الحرمين تأويل الطحاوي من وجهين :

الأول ـ أن العربي الناشيء في منبت اللغة لايفهم النهي عن إيقاع نية صوم الغد في يوم قبله .

الثاني ـ أن هذا النفي إنما يذكر نهياً عن الذهول ، وتحذيراً من الغفلة ، واستحثاثاً على تقديم التبييت .

واعتبر الجويني أن ماذكره في الوجه الثاني يجري مجرى النصوص التي لاينكرها محصّل . ومع هذا الرد قال إمام الحرمين في شأن تأويل الطحاوي : (وهذا كلام غث ، لا أصل له يحط من مرتبة الطحاوي إن

---

(١) « شرح معاني الآثار » (٣٢٧/١) .

صح النقل عنه)[1] ويبدو أن الطحاوي قد قال هذا الكلام ؛ كما أثبتناه من « شرح معاني الآثار » . ونقل ابن حجر في « الفتح »[2] كلام إمام الحرمين في « البرهان » ولم يعلق عليه بشيء .

ونحن إذا كنا نوافق صاحب البرهان على رد التأويل بما يظهر بعده أو شذوذه ، إنا لا نوافق على ما كان من الحكم على كلام أبي جعفر الطحاوي في هذه النقطة بالغثاثة ، وأنه لا أصل له ، مع اعتقادنا أن الطحاوي رحمه الله أبعد في تأويله أكثر مما أبعد من قبله .

والذي يدعونا إلى وقوف هذا الموقف ، أن الاحتمال – وإن كان ضعيفاً – موجود ، وما دام الأمر كذلك فلا داعي لهذا الاغراق في الحط من قدر ما ذهب إليه أبو جعفر . وقد ذكرنا سابقاً ما للذوق الفقهي من أثر في المرتبة التي يعطاها التأويل المقبول ، ورحم الله الإمامين كليهما وأجزل لهما المثوبة .

ثانياً — ذكاة الجنين

اختلف العلماء في حكم الجنين يخرج من بطن أمه المذكاة ميتاً : هل تعتبر ذكاة أمه ذكاة له ؛ فيحل أكله دون حاجة إلى تذكية جديدة أم يعتبر حراماً لا يحل أكله ، لأن ذبح أمه ليس ذبحاً له ؟

ذهب الثوري ، والشافعي ، وأبو يوسف ومحمد بن الحسن ، إلى أن ذكاة الجنين ذكاة أمه ، فيحل أكله ولا يحتاج إلى ذبح جديد[3] .

---

(١) « البرهان » (١ لوحة ١٤٤ ، ١٤٥) .

(٢) انظر « فتح الباري » (٤/١٠١) .

(٣) راجع « المنهاج » للنووي مع شرحه « مغني المحتاج » للشربيني الخطيب (٣/٣٠٧) « المقنع » لابن قدامة مع الحاشية (٣/٥٤١ – ٥٤٢) « بدائع الصنائع » للكاساني (٥/٤٢) .

وقال مالك : يحل إذا خرج وقد أشعر - أي نبت عليه الشعر - لرواية عن ابن عمر في هذا[1] .

وذهب أبو حنيفة وزفر ، والحسن بن زياد[2] إلى أنه لا يحل أكله ، وقد قال بهذا القول ابن حزم الذي ادعى فيه أيضاً قولاً لمالك[3] .

احتج الأولون بما صحّ عن النبي ﷺ أنه قال في الجنين : « ذكاته ذكاة أمه »[4] .

فالحديث ظاهر الدلالة في حلّ أكل الجنين الميت ، لأن ذكاة أمه اعتبرت ذكاة له ببيان رسول الله ﷺ . قال الخطابي بعد أن أورد الحديث : (فيه بيان جواز أكل الجنين إذا ذكيت أمه ، وان لم يحدث للجنين ذكاة . وواضح أن المسؤول عنه هو الجنين الميت ؛ إذ لا يظن

---

(١) وروى معمر عن الزهري عن عبدالله بن كعب بن مالك : كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون : « إذا اشعر الجنين فذكاته ذكاة أمه » وانظر : « بداية المجتهد » لابن رشد (١/٤٤٢-٤٤٣) « المقنع » لابن قدامة مع الحاشية (٣/٥٤١-٥٤٢).

(٢) نسب هـذا القول إلى الحسن بن زياد الكاساني في « البدائع » (٥/٤٢) أما الشوكاني في « نيل الاوطار » (٨/١٥١) :فقد نسب إليه ما يقوله الشافعي .

(٣) روى ابن حزم بالسند الى عبدالله بن حيان . قلت لمالك بن انس : يا ابا عبدالله الناقة تذبح – في بطنها جنين يرتكض – فيشق بطنها فيخرج جنينها ، أيؤكل ؟ قال : نعم. قلت : وان الاوزاعي قال : لا يؤكل . قال : أصاب الاوزاعي . قال ابن حزم : (فهذا قول لمالك أيضاً) « المحلى » : (٧/٤٢٠)

(٤) أخرجه أحـمد والترمذي وابن ماجه . وفي رواية لأحمد وأبي داوود « قلنا يارسول الله ، ننحر الناقة ، ونذبح البقرة والشاة فنجد في بطنها الجنين ، أنلقيه أم نأكله ؟ قال : كلوه إن شئتم فإن ذكاته ذكاة أمه » .

بالسائلين الجهل عما خروج حياً أنه لا بد من ذكاته [1] .

وقد احتج أبو حنيفة بقوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ ...) [2] الآية ، وبأن ذكاة نفس لا تكون ذكاة نفسين ، فالجنين الميت لا تسري عليه ذكاة أمه .

وأوّل الحديث « ذكاته ذكاة أمه » بحمله على التشبيه ، على معنى أن الجنين يذكى كما تذكى أمه . فكأنه قال : أي فذكوه .

وعلى هذا : فالمراد من الحديث عند أبي حنيفة بيان حكم الجنين الذي يخرج من بطن أمه المذكاة حياً . وبهذا أخرج الحديث عن موطن الاستدلال للمذهب الأول .

وقد يقال في شأن الاحتجاج بالآية الكريمة (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ...) بأنه احتجاج بالعام المخصوص في مقابل الخاص ؛ فالحديث قد أخرج هذا الجنين من حكم الميتة الوارد في الآية ، لأنه اعتبره مذكـىّ بذكاة أمه ..

واعتبار ابن رشد له من « المنخنقة » [3] مدفوع أيضاً بأن الحديث أخرجه من حدود المنخنقة ، لأنه طاب وحلّ أكله بما طابت بـه أمه من الذكاة .

أما أن ذكاة نفس لا تكون ذكاة نفسين : فقـد نقل القرطبي في

---

(١) انظر « معالم السنن » : (٤/٢٨٢) « نصب الراية » : (٤/١٨٩) « نيل الاوطار » : (٨/١٥٠) .

(٢) سورة المائدة : ٣ .

(٣) « بداية المجتهد » : (١/٤٤٢) .

تفسيره عن ابن المنذر[1] أنه قال : (وفي قول النبي ﷺ : « ذكاة الجنين ذكاة أمه » دليل على أن الجنين غير الأم وهو – أي أبو حنيفة – يقول : لو اعتقت أمه وهي حامل : أن عتق الحمل عتق أمه ، وهذا ما يلزم أن ذكاته ذكاة أمه ، ولأنه إذا جاز أن يكون عتق واحد عتق اثنين – جاز أن يكون ذكاة واحد ذكاة اثنين)[2] .

وهكذا اعتبر ابن المنذر الجنين تابعاً لأمه حقيقة[3] .

هذا وإن صاحب « المصنف » ابن أبي شيبة المتوفى سنة ٢٣٥ ﻫ والذي روى عنه البخاري ومسلم وغيرهما ، اعتبر أبا حنيفة مخالفاً للأثر في هذه المسألة[4] .

الشافعية وتأويل الحديث :

ولقد اعتبر الشافعية تأويل أبي حنيفة للحديث من التأويلات البعيدة ؛ وذلك لأن في هذا التأويل تقديراً لكلمة التشبيه ، وهي الكاف أو مثل

---

(١) هو أبو بكر محمد بن ابراهيم بن المنذر النيسابوري نزيل مكة اشتهر بالتفسير . له عدد من المصنفات منها : « الاشراف » و « المبسوط » و « الاجاع » توفي رحمه الله سنة ٣١٩ ﻫ .

(٢) انظر : « تفسير القرطبي » (٥١/٦) .

(٣) انظر : « بدائع الصنائع » (٤٢/٥) .

(٤) وذلك في الباب الخامس من مصنفه ، الذي عقده تحت عنوان(هذا ما خالف فيه أبو حنيفة الأثر الذي جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) ورد فيه على إمام أهل العراق في خمس وعشرين ومائة مسألة . وانظر : « النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة » الذي ألفه المرحوم الشيخ زاهد الكوثري لهـذا الغرض وأعطى رأيه في كل مسألة على حدة . وراجع لمسألتنا (ص ٦٢) من الكتاب .

فكأنه قال : « كذكاة أو مثل ذكاة أمه » والأصل عدم التقدير ، وارتكاب خلاف الأصل يحتاج إلى دليل .

واعتبر الخطابي لفظ « ذكاة أمه » تعليلاً ولم يرض الجنوح إلى أنه من التشبيه ؛ فحين ادعى بعض المتأولين أن التشبيه هنا على معنى قول الشاعر :

فعيناكِ عيناها وجيدُكِ جيدُها

أي كأن عينيك عيناها في الشبه ، وجيدك جيدها ، رد ابو سليمان ذلك بأن هذه القصة تبطل التأويل وتدحضه : لأن قوله : « فإن ذكاته ذكاة أمه » تعليل لإباحته من غير إحداث ذكاة ثانية . فثبت انه على معنى النيابة عنها[1] .

رواية النصب وموقف المنذري[2]

على أن البعض يؤيد التأويل بحمل الحديث على التشبيه ، وذلك بما ورد من النصب في بعض الروايات .

فقد جاء في « النهاية » لابن الأثير (أن الحديث يروى بالرفع والنصب فمن رفعه جعله خبر المبتدأ الذي هو ذكاة الجنين ، فتكون ذكاة الأم هي ذكاة الجنين ، فلايحتاج إلى ذبح مستأنف . ومن نصب كان التقدير ذكاة الجنين كذكاة أمه ، فلما حذف الجارُ نصب . أو على تقدير : يذكى تذكية مثل ذكاة أمه . فحذف المصدر وصفته وأقام المضاف إليه مقامه .

---

(١) « معالم السنن » : (٢٨٢/٤) .

(٢) هو الحافظ زكي الدين عبد العظيم المنذري صاحب « الترغيب والترهيب » و « المختصر » وغيرهما توفي . سنة ٦٥٦ هـ .

فلا بد عنده من ذبح الجنين إذا خرج حياً . ومنهم من يرويه بنصب الذكاتين أي ذكوا الجنين ذكاة أمه)[1] .

والروايات التي أخرجها المحدثون هي بالرفع ، ولم يذكر لنا ابن الأثير عن أي منهم كانت رواية النصب . وقد رأينا موقف ابن أبي شيبة في « المصنف » وموقف الخطابي في « المعالم » .

ولهذا وجدنا الحافظ المنذري يتهم بالغرض من روى الحديث بالنصب ، ويقرر أنه غير المحفوظ عند الأئمة المعتبرين .

قال في « المختصر » : (وقد روى هذا الحديث بعضهم — لغرض له — : « ذكاة الجنين ذكاةَ أمه » بنصب « ذكاة » الثانية لتوجب ابتداء الذكاة فيه إذا خرج ، ولا يكتفى بذكاة أمه . وليس بشيء ، وإنما هو بالرفع ، كما هو المحفوظ عن أئمة هذا الشأن ، وأبطلها بعضهم بقوله : « فإن ذكاته ذكاة أمه » بأنه تعليل لإباحته من غير إحداث ذكاة)[2].

هذا : وعلى فرض التسليم برواية النصب التي رفضها الحافظ المنذري بشدة : فإنه — كما قدمنا — لا يُظن بالسائلين الجهل بوجوب ذكاة ما خرج حياً ، أما الشك : فدائرة احتماله فيما خرج ميتاً ، ولقد رأينا في رواية أحمد وأبي داوود قول السائلين لرسول الله ﷺ : « أنلقيه أم نأكله » ؟ وما نحسبهم يريدون إلقاء جنين خرج حياً من بطن أُمه ، فالمعروف لديهم أن مثله يحل بالتذكية . وكل السؤال — كما توحي كلمة الإلقاء — إنما هو عن الجنين الميت .

---

(١) « النهاية » (٢/٤٨) .

(٢) انظر « نصب الراية » للزيلعي (٤/١٩١ — ١٩٢) .

ولايسعنا بعدما تقدم إلا ترجيح ما ذهب إليه الجمهور .

فحديث أبي سعيد سليم من ناحية صلاحيته للاحتجاج ، ولايتعارض مع آية المائدة : « حُرِّمَتْ عليكم المَيْتَةُ ... » .

كما أن ما ذهب إليه الجمهور هو مذهب الصحابة ، والتابعين . ومن بعدهم من علماء الأمصار [1] .

قال ابن المنذر : (لم يرو عن أحد من الصحابة ، والتابعين أو علماء الأمصار ، أن الجنين لايؤكل إلا باستئناف الذكاة فيه ، غير ما روي عن أبي حنيفة . قال : ولا أحسب أصحابه وافقوه عليه) [2] .

وقد أخرج ابن حزم في « المحلّى » عن ابن عباس (أنه أشار إلى جنين ناقة وأخذ بذنبه وقال : هذا من بهيمة الأنعام) .

كما أخرج عن أبي الزبير عن جابر : (نحر جنين الناقة نحر أمه). وعن إبراهيم عن ابن مسعود : (ذكاة الجنين ذكاة أمه) .

قال ابن حزم : (وهو قول إبراهيم والشعبي ، والقاسم بن محمد ، وطاووس ، وأبي ظبيان ، وأبي إسحاق السبيعي ، والحسن ، وسعيد بن المسيب ، ونافع وعكرمة ، ومجاهد وعطاء ، ويحيى بن سعيد الأنصاري ، وابن أبي ليلى والزهري) [3] .

---

(١) هذا وقد نقل ذلك الزيلعي في « نصب الراية » (٤/١٩١ — ١٩٢) ولم يعلق عليه بشيء .

(٢) « معالم السنن » للخطابي (٤/٢٨٢) .

(٣) « المحلى » : (٧/٤١٩ — ٤٢٠) .

هذا : وإذا ثبت ما ذكره صاحب « نيل الأوطار » من أن الحديث روي بلفظ « ذكاة الجنين في ذكاة أمه » أي كائنة أو حاصلة في ذكاة أمه . وأنه روي بلفظ « ذكاة الجنين بذكاة أمه » ، والبـــاء للسببية فيكون المعنى أن الجنين حكم عليه بالحل تذكيةً بسبب ذكاة أمه [1] .

نقول : إذا ثبت ذلك ، كان الحديث من النصوص الصريحة المفسرة التي لاتحتاج إلى تأويل ، ولايدخل لفظها في دائرة الاحتمال لمعنىً ، لابد من دليل عليه كي يترجح على الظاهر .

وهكذا تكون روايات الحديث ، التي تحتمل التأويل ، لم يظفر لها القائلون بحرمة الجنين – يخرج من بطن أمه المذكاة ميتاً – بدليل قوي يصرف الظاهر من الحديث – وهو حل هذا الجنين – إلى غير الظاهر ، من جَعْلِ المراد من الجنين في الحديث : الجنين الحي . وإذا لم يستوف التأويل شروطه – ومنها قوة الدليل التي تتناسب مع ضعف الاحتمال – يكون تأويلاً بعيداً ، والجنوح إليه جنوح إلى الضعيف في مقابلة القوي .

وقد أوردنا من الأدلة ما كشف عن أن مذهب الجمهور الذي رجحناه في هذه المسألة هو السبيل التي سلكها الصحابة والتابعون وعلماء الأمصار ، والتي لم تنأ بنا عن مدلولات الشريعة ومفهومات اللغة والله أعلم .

* * *

(١) انظر « نيل الأوطار » للشوكاني (٨/١٥١) .

المبحث الرابع

طريق الجادة في التأويل وموقف الظاهرية

المطلب الأول

طريق الجادة في التأويل

أما بعد : فإن التأويل باب من أبواب الاستنباط العقلي القويم وطريق من طرق الاجتهاد في بيان النصوص .

وهو في حدود الشروط التي حددها علماؤنا مقبول ومرضي ؛ ذلك أن هذه الشروط قد استوحيت من روح هذه الشريعة ولغتها وعرفها في ظل هدي الكتاب والسنة .

والطريق التي رسمها الأئمة هي طريق الجادة . فإذا حاد عنها المتأول ، فقد سلك بنفسه سبيل الانحراف ، وحاد إلى حيث لاتؤمن العاقبة ، ولايضمن المصير .

وفي الأمثلة التي مررنا بها قريباً ، كشفٌ لبعض الملامح عن صورة

كريمة للجادة االوسطى التي سلكها رواد الفقه الأمناء على هذه الشريعة .
فقد يكون التأويل قريباً في نظر فريق ، وبعيداً في نظر فريق آخر .
ولكن المحور لايخرج عن دائرة اللغة ولو باحتمال . كما لايبتعد عن حدود
الشريعة في مبادئها ومقاصدها ، ولو كان في ذلك الكلفة في بعض الأحيان ،
وللذوق الفقهي وملكة الاستنباط الأثر الواضح فيما كان اولئك الأئمة يسلكون .

أما أن يفتح باب التأويل على مصراعيه بعيداً عن مفهومات الشريعة
ومدلولات لغة الخطاب فيها ، التي هي لغة القرآن ، ولسان المبين عن ربه
محمد صلوات الله وسلامه عليه : فذلك هو النزول على حكم الهوى والسير
وراء الشهوة ، والانقياد للنزعات التي قد تشقي صاحبها ، أو تودي به إلى
مهاوي الضلال .

واقد جنحت بعض الفرق إلى تأويل النصوص حسب العقيدة التي ارتضاها
أصحابها لأنفسهم . حيث أصبحت عندهم أفكار ثابتة ، وباتت عملية التأويل
عملية شد وجذب لهذه النصوص إلى الفكر الذي يريدون والطريق التي
يسلكون .

والأمثلة على ذلك موفورة لمن أراد ، ولكنا نجتزىء هنا باليسير من
تلك التأويلات .

أ ـ « فالمرجئة » مثلاً : عندما قرروا أن الله تعالى لايعاقب أحداً من
المسلمين ؛ إذ العمل مؤخر عن النية والقصد ، كما أنه لاتضر مع الإيمان
معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة [1] ، عمدوا إلى تأويل الآيات والأخبار

---

(١) انظر لتفصيل القول في «المرجئة» : «الملل والنحل» للشهرستاني المطبوع على هامش «الفصل» لابن حزم (١٨٦/١) « فجر الإسلام » لأحمد أمين (ص٢٩٢-٢٩٣).

الدالة على العقاب ، سواء في ذلك المتعلق منها بالعقائد ، أو المرتبط بالأحكام التكليفية ، فقالوا : (كل الآيات والأخبار الدالة على العقاب ليس المراد منها ظاهرها بل المراد التخويف ، وفائدته الاحجام عن المعاصي) .

والخطورة التي تكمن وراء هذا الاتجاه واضحة لكل ذي عينين . وأبسط ما في الأمر تعطيل نصوص الكتاب والسنة ، بإهمال مدلولاتها ، لذلك قال البيضاوي : (إن فتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله ؛ إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره . وأيضاً فالإحجام إنما يكون عند العقاب ولا عقاب)[1] .

ب – أما « الباطنية » : فلهم تأويلات يطول مجال استقصائها . وحسبك أنهم – في سبيل ما يهدفون إليه من هدم الإسلام – قد ألقوا ستاراً على ظاهر الكتاب والسنة ، وأعطوا لأنفسهم الحق في مخالفة أي عرف لغوي أو شرعي ، ما دام الفهم الذي أرادوه متوافقاً مع ما زيّن لهم الهوى وسوّل لهم الشيطان وأصبح أفكاراً ثابتة تعتبر هي الأصل ، وتقوم المحاولات لشد النصوص إليها ؛ فأفكارهم متبوعة ، والنصوص تابعة . ووظيفة هذه النصوص ملء القوالب التي يريدون والعياذ بالله تعالى[2] .

فلقد أولوا ثعبان موسى من قوله تعالى : (فإذا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى) بـ « حجته »[3] .

---

(١) « منهاج البيضاوي » بشرح الإسنوي تعليق الشيخ بخيت (٢/١٩٤) .

(٢) انظر للباطنية بشعبها وفرقها التي وصل بعضها إلى حدود الوثنية من سوء التأويل : « الملل والنحل » للشهرستاني : (١/١٩٥ – ٢٢٤ ، ٢/١) فما بعدها .

(٣) في الكلام عن عصا موسى جاء قول الله تعالى : (قال ألقها يا موسى فألقاها فإذا هي حية تسعى) سورة طه : ٣٠ .

كما أوّلوا نبع الماء من بين الأصابيع بكثرة العلم [١] .

وفرضت عليهم الإباحية والتحلل من ربقة الدين أن يؤولوا الأمهات في قوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُم ...) الآية ، بالعلماء . وأن يؤولوا التحريم بالمخالفة ، وانتهاك الحرمة ، واستحلوا بذلك ما حرّم الله ؛ فحلالٌ نكاح البنات والأخوات وجميع المحارم ، بحجة أن الأخ أحق بأخته ، والأب أولى بابنته .. الخ . ولاغرابة في هذا ما داموا قد حوّلوا الآية عما أنزلت من أجله في بيان المحرّمات من النساء ، بما أوّلوها ذلك التأويل الباطل الذي لايمت إلى مفهومات الشريعة أو قواعد العربية بصلة ؛ فأين « الأمهات » من « العلماء » وأين « التحريم » من « مخالفة الأئمة وانتهاك حرماتهم » ?!! .

ولقد قرر ابن حزم : أن الروافض إنما ضلت بتركها الظاهر ، والقول بالهوى بغير علم ، ولا هدى من الله عز وجل ، ولا سلطان ، ولابرهان .

وقد نقل لنا عنهم عدداً من التأويلات يأخذك الهول المرعب عندما تقع عيناك على شيء منها ؛ ففي قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُم أَن تَذْبَحُوا بَقَرَة) [٢] يقول ابن حزم : (قالوا : ليس هذا على ظاهره ولم يرد الله تعالى بقرة قط . إنما هي عائشة . رضي الله عنها ولعن من عقّها) .

---

(١) روى حديث نبع الماء من بين أصابعه عليه الصلاة والسلام جماعة من الصحابة منهم أنس وجابر وابن مسعود . وانظر « الشفا بتعريف حقوق المصطفى » (١/٢٨٥-٢٨٧) للقاضي عياض اليحصبي المتوفى سنة ٥٤٤ هـ .

(٢) سورة البقرة : ٦٧ .

وقالوا : (الجبت والطاغوت) [١] . ليسا على ظاهرهما ، إنما هما أبو بكر وعمر . رضوان الله عليهما ، ولعنَ من سبهما) .

وقالوا : (يَوْمَ تَمُورُ السَّماءُ مَوْراً وتسيرُ الجِبَالُ سَيْراً) [٢] ليس هذا على ظاهره إنما السماء محمد ، والجبال أصحابه .

وقالوا : (وَأَوْحَى رَبُّكَ إلى النَّحْلِ) [٣] ليس هذا على ظاهره . إنما النحل بنو هاشم . والذي يخرج من بطونها هو العلم .

ويذكر أبو محمد أن بعض من سلكوا طريقهم قالوا في قوله تعالى : (وثِيابَكَ فَطَهِّرْ) [٤] ليس الثياب على ظاهر الكلام ، إنما هو القلب . وقالوا : (إن امرُؤٌ هلَكَ لَيْسَ لهُ وَلَدٌ وله أُخْتٌ) [٥] ليس على ظاهره إنما هو ابنٌ ذكر ، وأما الأنثى : فلا .

وفي قوله تعالى : (يا أَيُّها الذينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكم إذا حضَرَ أحَدَكُمُ المَوْتُ حينَ الوَصِيَّةِ اثْنانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكم أو آخرانِ مِنْ غَيْرِكم » [٦] ليس الكلام على ظاهره ، إنما أراد من غير قبيلتكم [٧].

---

(١) من قوله تعالى : (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت) سورة النساء : ٥١ . والجبت : الأصنام وكل ما عبد من دون الله . والطاغوت : الشيطان .

(٢) سورة الطور : ١٠ .

(٣) سورة النحل : ٦٨ .

(٤) سورة المدثر : ٤ .

(٥) سورة النساء : ٧٦ .

(٦) سورة المائدة : ١٠٦ .

(٧) انظر « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : (٣/٤٠-٤١) .

هذا : ومن أراد الاستقصاء : فمظانُّ ذلك موفورة في كتب التفسير ، وأصول الدين والفقـه ، والفرق ، وما شابه ذلك ؛ مما كتب عن الملل والنحل ومعتقداتها وتأويلاتها .

والمذهبية أيضاً :

ونحن نرى بكل حيطة ، أن من غير الجائز أن تكون المذهبية رائد الباحثين في الفقـه وأصوله . فلا يصح أن تكون مسألة ما قد أعطيت حكماً من الأحكام ، ثم يكون حظ النصوص من التأويـل ، أن تُردّ لتوافق — ولو عنوة — ذلك الحكم الذي أعطي للمسألة ، كما اجتهد فيه بعض الأئمة والفقهاء في مذهب من المذاهب .

ومن هنا : فنحن لانرتضي ما قرره في هذا المضمار الإمام أبو الحسن الكرخي في رسالته « الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية » [1] حين وضـــع الآية والحديث موضعاً ، لايتسق مع البحث الحر البعيد عن المذهبية الضيقة .

انظر إليه رحمه الله يقول : (الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح ، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق) .

ويقول : (الأصل أن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا ، فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معـارض بمثله ، ثم يصار إلى دليل آخر ، أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح ، أو يحمـل على

---

(١) انظر (ص ٤٨) ،

التوفيق ، وإنما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل : فإن قامت دلالة النسخ يحمل عليه وإن قامت الدلالة على غيره صرنا إليه) [1] .

وكان حرياً أن تكون المذاهب وأقوال أصحابها تبعاً لما نزل به الكتاب ، وما بينته السنة ، فكما أن فتح مجال الاجتهاد والتصرف بالنصوص - دون حدود من الكفاءة ديناً وعلماً ومعرفة بلغة الشريعة وأصولها - ينذر بالخطر والتشتيت . كذلك جعل المذهب هو المحور ، وتطويع النصوص له ولآراء أصحابه ، فيه المضرة ، والبعد عن جادة الحق في كثير من الأحيان .

والناظر في تاريخ أي إمام من أئمة المذاهب الجماعية أو الفردية [2] يرى أنهم كانوا على أعز جانب وأغلاه ، من الحيطة والحذر والحرص على أن يكون سيرهم ومسالكهم في الاستنباط ، وراء الآيات ، والأحاديث الثابتة ، وما فهمه سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين ، دون إغماض أعينهم عن واقع الحياة - على تفاوت بينهم في هذه النظرة أو تلك - ولقد أدى هؤلاء العلماء الأمانة خير مايكون الأداء ، وعلى الذين يلونهم التزام الطريق ، دون نكران للأصول التي كانت معالم الطريق .

---

(١) إذا كنا لانرتضي ذلك من الكرخي رحمه الله، فهذا لا يمنع الظن بأنه انما أراد أن الأصحاب لم يخالفوا آية ولاحديثاً، وان وجدت المخالفة الظاهرية فانما ذلك لنسخ أوتأويل.

(٢) يراد بالمذاهب الجماعية: تلك المذاهب التي نسبت إلى إمام معين بعد أن تكونت من آراء الفقهاء واستاذهم الذي ينتسبون إليه؛ كالمذهب المالكي والحنفي والشافعي والحنبلي، أما المذاهب الفردية : فهي تلك الآراء التي تنقل باسماء اصحابها بشكل فردي : وذلك كما في مذاهب الصحابة ومن يليهم ، كما في مذاهب سعيد بن المسيب. والحسن البصري والثوري ، وابن أبي ليلى ، وابن شبرمة والأوزاعي وغيرهم .

ولنتابع السير لنرى كم فعل الهوى وجب الظهور من الأفاعيل في عصرنا هــذا ؛ فأنت تسمع كل يوم صوتاً حول مسألة من مسائل هذه الشريعة ؛ فيوماً تأويل لبعض مسائل الطلاق وتعدد الزوجات . ويوماً كلام حول إباحة الفطر في رمضان . وفي يوم آخر كلام منمق حول الربا لتحليل ما حرم الله . يجري كل هذا في بحر من التأويلات التي تضم – إلى بُعدها عن اللغة – أنها لاترضي الله ولاترضي رسوله صلوات الله عليه ، وإن كانت ترضي شهوة ، وتجلب لقائليها بعض الخير في الدنيا .

وما درى هؤلاء أنهم قد يخدمون بذلك – راضين أو كارهين – من لايريدون لهذه الأمة الخير ويترقبون بشريعتها كل سوء ، وودوا لو أن كل مايربطها بكتاب الله وسنة نبيه مزق كلّ ممزق . وشرّد أيما تشريد .

●●●●

●●●●

●●●●

المطلب الثاني

موقف الظاهرية من التأويل

من المعروف أن عماد المذهب الظاهري - الذي بدأه داود بن علي ، وأيقظه ابن حزم فيما بعد - الأخذ بظواهر النصوص من الكتاب والسنة ؛ فإن لم يكن : فالإجماع ، وهم لايرتضون إلا إجماع الصحابة باعتباره مستنداً إلى دليل عن الرسول ، دون الالتفات إلى تأويل أو تعليل [1] بل إن القياس مرفوض رفضاً باتاً . فالنصوص كلها في حكم النص المفسر الذي لايحتاج إلى تأويل أو تعليل .

وقد وضح هذا الاتجاه منذ تحول داوود الظاهري المتوفي سنة ٢٧٠ هـ عن تبعيته للشافعي واتخذ لنفسه طريقاً جديدة ، قوامها ما ذكرنا من الأخذ بالظاهر ، وعدم التحول عنه إلا بدليل - من الكتاب والسنة أو الإجماع - يدل على أنه يراد به غير الظاهر .

ومما يؤثر عن داود قوله : (إن في عمومات الكتاب والسنة ما يفي بكل جواب) ، وازداد الاتجاه وضوحاً حين جاء ابن حزم من رجال المائة الخامسة للهجرة ، ليبتعث المذهب الظاهري بعد ركود طويل .

---

(١) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » (٣/٤١) .

ولم يكتف ابن حزم بالتأصيل أو التفريع – على لغته وأسلوبه وطريقته – بل ربما كانت له أمور في هذه الظاهرية ، زادت على ماجاء به داود ، وأصبح رحمه الله إماماً ظاهرياً مجتهداً ، لامن اتباع ومقلدي داود الظاهري .

ماهية التأويل عند ابن حزم :

عرّف ابن حزم التأويل بقوله : (هو نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر . فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجبَ الطاعةِ فهو حق . وإن كان نقله بخلاف ذلك اطُرح ولم يلتفت إليه ، وحُكم على ذلك النقل بأنه باطل) [1] .

فالأصل عند الظاهرية – وكما قرر ابن حزم – الأخذ بظاهر اللفظ من ناحية اللغة . فاللغات إنما رتبها الله عز وجل ليقع بها البيان ، واللغات ليست شيئاً غير الألفاظ المركبة على المعاني المبينة عن مسمياتها .

فلا يجوز أن يصرف اللفظ عن ظاهره ومعناه اللغوي ، إلا بنص آخر ، أو إجماع . قال ابن حزم في ذلك : (فإن قالوا : بأي شيء تعرفون ما صرف الكلام عن ظاهره ؟ قيل لهم وبالله تعالى التوفيق : نعرف ذلك بظاهر آخر مخبر بذلك . أو بإجماع متيقن منقول عن النبي ﷺ على أنه مصروف عن ظاهره) [2] .

---

(١) انظر « تاريخ التشريع الاسلامي » للخضري (ص ٢٦٧–٢٦٨) « تاريخ التشريع الاسلامي ومصادره » لأستاذنا محمد سلام مدكور (ص ١٩٤–١٩٥) « ابن حزم » لأستاذنا أبي زهره (ص ٤١١) فما بعدها .

(٢) راجع « الإحكام » لابن حزم : (٤٢/١) .

وأخذاً من قوله تعالى : (وَيَقُولونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا) [1] ذاماً لقوم يحرفون الكلم عن مواضعه ، قرر ابن حزم أنه لابيان أجلى من هذه الآية في أنه لايحل صرف النصوص عن موضعها في اللغة ، ولا تحريفها عن موضعها في اللسان . وفي قوله تعالى : (يا أيُّها الذينَ آمَنُوا لا تقُولُوا رَاعِنَا وقُولُوا انظُرْنا ، واسْمَعُوا) [2] دليل على أن اتبـاع الظاهر فرض ، وأنه لايحل تعديه أصلاً .

وقد أخذ ابن حزم ذلك ، لأن الآية نهت المؤمنين أن يقولوا الكلمة التي يتأولها اليهود إيذاءً لرسول الله عليه الصلاة والسلام ، إذ جعلوا « راعنا » من الرعونة ، أو نوعاً من الشتم بلغتهم فأمر الصحابة أن يقولوا كلمة تؤدي معنى « راعنا » من المراعاة كما يريدونه هم وهي كلمة « انظرنا » .

ومما استشهد به ابن حزم لإثبات ما يقوله من وجوب الأخذ بالظاهر وعدم التحول عنه إلا بنص أو إجماع ، ما ورد في شأن صلاة النبي عليه السلام على رأس المنافقين ابن سلول عند وفاته من حديث ابن عمر : « لما توفي عبد الله بن أبي بن سلول فقام النبي ﷺ ليصلي عليه فقام عمر فقال : يارسول الله أتصلي عليه وقد نهاك الله أن تصلي عليه ! فقال رسول الله ﷺ : إنما خيرني الله تعالى فقال : (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُم إنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرّةً فلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ) [3] وسأزيد على السبعين مرة . قال :

---

(١) سورة البقرة : ٩٣ .

(٢) سورة البقرة : ١٠٤ .

(٣) سورة التوبة : ٨٠ .

إنه منافق – فصلى عليه رسول الله ﷺ . فأنزل الله عز وجل : (ولا تُصَلِّ على أحَدٍ مِنْهُم ماتَ أبَداً وَلا تَقُمْ على قَبْرِهِ)[1] .

ففي هذا الحديث بيان كاف في حمل كل شيء على ظاهره ، إذ حمل رسول الله ﷺ اللفظ الوارد (بأو) على التخيير . فلما جاء النهي المجرد حمله على الوجوب .

وإذا كان صرف الكلام عن ظاهره ، والجنوح إلى التأويل عند الظاهرية لايكون إلا ببيان من نص القرآن ، أو نص كلام رسول الله ﷺ ، أو إجماع متيقن ؛ فإن تجاوز هذه الحدود الموسومة يعتبر في نظر ابن حزم افتراءً على الله وتعدياً لحدوده ، كما ثبت ذلك في الكتاب والسنة .

أ – فالله تعالى يقول : (ونَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ)[2] ويقول : (وأنْزَلْنَا عَلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إلَيْهِم) .

واتباع غير هذا السبيل حرام وفسق ومعصية لله تعالى ، فمن ترك ظاهر اللفظ ، وطلب معاني لايدل عليها لفظ الوحي ، فقد افترى على الله عز وجل .

ب – وقد روى ابن حزم أن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت : « ما كان رسول الله ﷺ يتأول شيئاً من القرآن ، إلا آياً بعدد أخبره بهن

---

(١) سورة التوبة : ٨٤ والحديث أخرجه البخاري ومسلم . وانظر « تفسير ابن كثير » في سورة التوبة : (٢/٧٨) « الكشاف » للزمخشري : (٢/٢٣٣) .

(٢) سورة النحل : ٨٩ .

جبريل عليه السلام » . ويستنبط أبو محمد من هذا الخبر أنه إذا كان محمد بن عبد الله الموحى إليه لايؤول القرآن إلا بوحي ، فأولى ألا يؤوله أحد من بعده إلا لظاهر آخر وذلك قوله : (فإذا كان النبي ﷺ لايتأول شيئاً من القرآن إلا بوحي فيخرجه عن ظاهره إلى التأويل ؛ فمن فعل خلاف ذلك فقد خالف الله تعالى ورسوله ﷺ . وقد نهى تعالى وحرم أن يقال عليه ما لم يعلمه القائل .

وإذا كنا لانعلم إلا ما علمنا . فترك الظاهر الذي علمناه وتعديه - إلى تأويل لم يأت به ظاهر آخر - حرام وفسق ومعصية لله تعالى .

وقد أنذر الله تعالى وأعذر ، فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها .

ثم أخرج ابن حزم عن جعفر بن برقان أنه قال : قال أبو هريرة : يا ابن أخي إذا حدثت بالحديث عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له الأمثال . قال أبو محمد :

(وصدق أبو هريرة رضي الله عنه ونصح وبالله تعالى التوفيق)[1] .

أثر منهج ابن حزم في العموم والخصوص والأمر والنهي :

علمنا في صدر مبحث التأويل ، أن العموم والخصوص والأمر والنهي ، من المجالات المتسعة للتأويل . فتخصيص العام ، وصرف الأمر عن الوجوب إلى الندب ، وصرف النهي عن التحريم إلى كراهة التنزيه : كل ذلك من باب التأويل . ولا بد لهذا الصرف من استيفاء الشروط التي وضعها العلماء .

ونحن الآن لسنا في صدد بحث العموم والخصوص والأمر والنهي

---

(١) راجع « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : (٣/٤٤) .

فسيأتي ذلك في موطنه إن شاء الله . ولكنها لمحة عابرة لإظهار الأثر الناجم عن موقف الظاهرية من التأويل .

وذلك في نظرة ابن حزم إلى العموم والخصوص ومدلول كلٍ من الأمر والنهي .

أ - فالألفاظ عند ابن حزم على العموم ، إلا ما أخرجه عن العموم دليل حق .

فقوله سبحانه : (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينَ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ..) [1] الآية . عام في كل مسكين وكل فقير ، وكل عامل عليها ، وكل مؤلف قلبه . وكل ما سمي رقبة إلا أن يخص شيئاً من ذلك نص أو إجماع .

ب - وتساوقا مع أخذه بالظاهر وعدم الالتفات إلى التأويل كان كل أمر عنده على الوجوب ، وكل نهي على الوجوب إلا إذا جاء نص أو إجماع مبني على نص يدل على غيره .

وعلى أساس من هذه النظرة : قد خالف الفقهاء في كثير من المسائل .

١ - فمن ذلك أخذه من قوله تعالى : (وَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً) [2] أنّ مكاتبة العبد فرض لازم [3] على السيد إذا طلب العبد المكاتبة وكان قادراً على القيام بها .

---

(١) سورة التوبة : ٦٠ .

(٢) سورة النور : ٣٣ .

(٣) أخرج البخاري عن موسى بن أنس أن سيرين سأل أنس بن مالك المكاتبة - وكان كثير المال - فأبى ، فضربه عمر بالدرة وتلا عمر : «فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً» وانظر : « الموطأ » بشرح الزرقاني (٤/١٠٢) « منتقى الأخبار » مع «نيل الأوطار» (١٠١ - ١٠٢) .

٢ – اعتبر الزواج فرضاً على كل قادر على الوطء يجد من أين يتزوج ولو لم يخش الزنى أو يترقبه[١] – كما يقول الآخرون – أخذاً من قوله ﷺ : « يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء »[٢] فالأمر للوجوب ولا دليل يخرجه عن هذا الظاهر .

ولقد أطال ابن حزم في الدفاع عن هذا الاتجاه الظاهري ورد على المخالفين بطريقته الخاصة في الرد . ولقد بلغه قول بكر البشري : إنما ضلت الخوارج بحملها القرآن على ظاهره فندد بهذا القول ورد أيضاً فأحسن الرد .

قال رحمه الله في « الإحكام » : (وأما قول بكر : إن الخوارج إنما ضلت باتباعها الظاهر فقد كذب وأفك ، وافترى وأثم . ما ضلت إلا بما ضل هو ، من تعلقهم بآيات ما وتركوا غيرها وتركوا بيان الذي أمره الله عز وجل أن يبين للناس ما نزل إليهم كما تركه بكر أيضاً – وهو رسول الله ﷺ . ولو أنهم جمعوا آي القرآن كلها وكلام النبي ﷺ وجعلوه كله لازماً وحكماً واحداً ومتبعاً كله لاهتدوا . على أن الخوارج أعذر منه وأقل ضلالاً ؛ لأنهم لم يلتزموا قبول خبر الواحد . وأما هو : فالتزم وجوبه ثم أقدم على استحلال عصيانه .

---

(١) راجع « المحلى » (٩/٤٤٠) .

(٢) رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة وانظر في حكم الزواج للقادر عليه ، عند العلماء . « نيل الأوطار » (٦/١١٠ – ١١١) « الميزان » للشعراني (٢/١٢٣ – ١٢٤) والوجاء شبيه بالخصاء .

والقول الصحيح : هو أن الروافض إنما ضلت بتركها الظاهر واتباعها ما اتبع بكر ونظراؤه من التقليد ، والقول بالهوى بغير علم ولا هدى من الله عز وجل ولا سلطان ولا برهان [١] .

رأينا في هذه النقطة :

ونحن مع تسليمنا بأن الأخذ بالظاهر هو الأصل ، وأن طريق الظاهرية أقرب إلى السلامة ... نرى أن ما يقوله الظاهرية وابن حزم فيمن يخالف الأخذ بالظاهر ، إنما ينطبق على المغالين بالتأويل أمثال بعض الفرق كالمرجئة والباطنية . وقد رأينا نماذج من كلامهم فيما سبق ، ونقل هو إلينا شيئاً من كلام بكر البشري .

أما الأئمة المعتبرون الذين أخذوا بالتأويل : فقد وضعوا له الشروط التي أسلفنا الحديث عنها ، وهي شروط إذا التزمها المؤول كان في مأمن عن الزيغ والانحراف واتباع غير ما أنزل الله ، وما إلى ذلك من المزالق والدركات التي يرمي بها ابن حزم من يؤولون الكلام ويأخذونه على غير ظاهره .

ولقد ذكرنا من قبل إلى جانب الشروط التي وضعها العلماء في هدى الكتاب والسنة ، أن الأصل عندهم هو الأخذ بالظاهر ، ونقلنا في هذا كلاماً عن الشافعي والطبري والخطابي يعطي أن الأصل أخذ الكلام على ظاهره [٢] .

وإذا توفرت بواعث التأويل : كان الجنوح إليه إنما يقع ضمن إطار

---

(١) « الإحكام في أصول الأحكام » : (٣/٤٠) .

(٢) انظر ماسبق (ص ٣٧٢ - ٣٧٦) .

محدد وشروط موسومة ، وذلك في نظرنا السبيل الواضحة المأمونة .

ولقد أبنا من قبل أن الأئمة الأولين ، لاتدل سيرتهم العلمية على رضاهم أن تكون المذهبية حاكمة التأويل ، وإنما التأويل من وراء الكتاب والسنة ومفهومات الشريعة ومدلولات اللغة .

ولقد كانت الجادة التي سلكها الجمهور في نزوعهم إلى التأويل ـ عندما تتوفر بواعثه ـ سبيلاً واضحة المعالم ضمن حدود وقيود وضوابط متسقة كل الاتساق مع مقاصد الشريعة السمحة ، ورحابة لغة القرآن الكريم .

أما الجمود عند الظاهر : فقد كان سبباً لوقوع الظاهرية في كثير من الغرائب والأحكام التي تبدو نابية عن لغة وروح شريعة الإسلام [1] . وسنكتفي بتقديم بعض النماذج دليلاً لما نقول .



---

(١) نقرر ذلك ، مع اعتقادنا الجازم أن ما نقوله من وجود غرائب ومتناقضات ، لايغض ـ على الخصوص ـ من قدر الإمام ابن حزم ، الذي كان ـ بحق ـ علماً من أعلام تاريخنا العظيم . وفي معرض استنباط الأحكام نذكر بحق ـ أيضاً ـ أن كتابيه «الإحكام في أصول الأحكام » في أصول الفقه و « المحلى » في الفقه ، من مفاخر ثروتنا التشريعية المباركة على مدى العصور .

المطلب الثالث

من ثمرات الاختلاف بين الظاهرية والجمهور

١ — مسألة الطهارة من ولوغ الكلب :

قال ابن حزم : (فإن ولغ في الإناء كلب - أي إناء كان وأي كلب كان . كلب صيد أو غيره كبيراً أو صغيراً - فالغرض إهراق ما في الإناء كائناً ما كان ثم يغسل سبع مرات ولا بد . أولاهن بالتراب مع الماء ، وذلك الماء الذي يطهر به الإناء طاهر حلال .

فإن أكل الكلب في الإناء ، ولم يلغ فيه ، أو أدخل رجله أو ذنبه أو وقع بكله فيه لم يلزم غسل الإناء ، ولا إهراق ما فيه البتة ، وهو حلال طاهر كله كما كان .

وكذلك : لو ولغ الكلب في بقعة في الأرض ، أو في يد إنسان أو في ما لا يسمى إناء : فلا يلزم غسل شيء من ذلك ولا إهراق ما فيه ، والولوغ هو الشرب فقط ؛ فلو مسَّ لعابُ الكلب أو عرقُه الجسدَ أو الثوبَ أو الإناءَ ، أو متاعاً ما ، أو الصيدَ — : ففرضٌ إزالة ذلك بما أزاله ؛ ماءً كان أو غيره ، ولابد من كل ماذكرنا ، إلا من الثوب

فلا يزال إلا بالماء)[١] .

ودليل ابن حزم لهذه المسألة بشعبها المتعددة ، ما حدث به أبو هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرات »[٢] وفي رواية « طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب »[٣] .

وإذا تركنا الشعبة الأولى من المسألة ، وهي إهراق الماء وغسل الإناء بالماء سبع مرات أولاهن بالتراب ، نرى العجب فيما بقي .

إن ابن حزم يريد النص !! ولم يأت نص باجتناب الماء الذي يغسل به الإناء الذي ولغ فيه الكلب ، ولاشريعة – كما يقول – إلا بما أخبر به رسول الله ﷺ ، وما عدا ذلك فهو مما لم يأذن به رسول الله تعالى . والماء حلال شربه ، طاهر ، فلايحرم إلا بأمر منه عليه السلام .

ولكننا لانوافق أبا محمد على ما ذهب إليه ، ونرى أن في الحديث دليلاً على أن الماء المولوغ فيه نجس ؛ ذلك لأن الذي قد مسه الكلب هو الماء دون الإناء فلولا أن الماء نجس لم يجب تطهير الإناء منه[٤] . ودلالة الحديث على مانقول هي الدلالة الصريحة الواضحة التي لاتحتاج إلى تأويل[٥] .

---

(١) « المحلى » (١/١٠٩ – ١١٢) .

(٢) رواه مسلم والنسائي ، وانظر « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » : (١/٤٤) .

(٣) رواه أحمد ومسلم وأبو داوود والنسائي وابن ماجه .

(٤) انظر « معالم السنن » للخطابي : (١/٤٠) .

(٥) قال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على كلام ابن حزم :(معاذ الله أن يكون هذا الماء طاهراً وهو مما دل قوله صلى الله عليه وسلم : « طهور إناء أحدكم » على نجاسته بمعناه الظاهر الذي لايحتاج إلى تأويل ، وهو ماء قذر مستكره)« المحلى » (١/١١١) الحاشية .

وهكذا كانت شدة التمسك بالظاهر عند ابن حزم على هذا النحو مدعاة لترك مدلول الظاهر نفسه .

وإن تعجب فعجب وقوفه عند الظاهر من الولوغ في الإناء ، فالرسول عليه السلام — كما يرى هو — أمر بهرق مافي الإناء إذا ولغ فيه الكلب ، ولم يخص شيئاً من شيء ، ولم يأمر عليه السلام باجتناب ما ولغ فيه في غير الإناء بل نهى عن إضاعة المال .

فالمنجِّس هو الوُلوغ والمتنجِّس هو الإناء ، بهذا أتى النص . فما ولغ فيه في غير الإناء : في بقعة أرض ، أو يد إنسان أو فيما لايسمى إناء فلا مدعاة لغسله ، ولاهرق مافيه .

وإذا كان المنصوص عليه هو الولوغ : فالحفاظ على الوقوف عند الذي أذن الله به من الشريعة أن يفرق بين الولوغ وغيره . فما عدا الولوغ ؛ كأن يأكل الكلب في الإناء ، أو يقع فيه ، أو يدخل فيه بعض أعضائه من ذنب أو يد أو رجل ، فهو طاهر لايحرم ولا ينجس إلا بدليل . ولا دليل .

وقد اعتمد ابن حزم في ذلك على الاستصحاب [1] ، إذ الأصل في المباحات الطهارة فما كان من مطاعم ومشارب ، وسائر المباحات فهو حلال بيقين فلا ينتقل من حال الإباحة والطهارة ، إلى حالة الحرمة والنجاسة إلا بنص والنصُّ قد اقتصر على الولوغ في الإناء ، وهذه خارجة عن النص ، فيبقى ما ذهب إليه الجمهور في الحكم بالتنجيس والحرمة دعوى بلا دليل .

---

(١) الاستصحاب هو : الحكم على الشيء بما كان ثابتاً له أو منفياً عنه في الماضي لعدم قيام الدليل على تغييره .

أليس عجيباً أن يغمض الإمـــام الظاهري أبو محمد عينيه عن معاني الشريعة التي تلتقي مع الطباع السليمة ، ولاتتعدى حدود المعقول فيفرق بين أكل الكلب من الإناء وبين شربه . بل يفرق بين الشرب وبين وقوع الكلب فيه أوبعضه في الإناء . والكلب قذر في كل حال ؟؟ إنه خوف التأويل – كما يرى – والحفاظ على شريعة الله أن ينالها التغيير والتبديل .

أما وجوب إزالة لعاب الكلب وعرقه في أي شيء كان : فليس دليله عند ابن حزم حديث الولوغ ، وإنما هو تحريم الله كل ذي ناب من السباع ، والكلب ذو ناب من السباع فهو حرام بلا شك . ولعابه وعرقه حرام لأن بعض الحرام حرام ، والحرام فرضٌ إزالته واجتنابه .

والإزالة هنا تصح عنده بكل ما يؤدي الغرض ، ما عدا الثوب فلاتصح إزالة لعاب الكلب وعرقه عنه إلا بالماء لقوله تعالى : (وثيابَك فطهِّر)[1] .

وفي أعقاب هذا الحكم نريد أن نقول ما قاله الشيخ أحمد شاكر في هذا المقام :

(أفليس ما أكل منه الكلب من طعام . أو وقع فيه من شراب أو دخل فيه بعض أعضائه بقي فيه شيء من لعابه ، أو عرقه أو نتنه . ويحرم تناوله وتجنب إراقته لذلك ؟ اللهم غفرا)[2] .

هذا ومما يتعلق بمسألة الطهارة من ولوغ الكلب ما ذهب إليه الشافعي من وجوب الغسل من ولوغ الخنزير في الإناء سبعاً كما يغسل من الكلب[3] .

---

(١) سورة المدثر : ٤ .

(٢) « المحلى » (١١٢/١) حاشية وانظر : « معالم السنن » (٣٩/١) « فتح الباري » (١٩٤/١) .

(٣) انظر « الأم » للشافعي (٤/١) « المهذب » للشيرازي (٤٨/١ – ٤٩) .

وابن حزم لم يرتض هذا الحكم من الشافعي ؛ فقياس الخنزير على الكلب خطأ ظاهر – لو كان القياس حقاً – وكما لم يجز أن يقاس الخنزير على الكلب في اتخاذه وأكل صيده ، فكذلك لايجوز أن يقاس الخنزير على الكلب في عدد غسل الإناء من ولوغه . فكيف والقياس كله - في نظره - باطل.

٢ – مدلول النهي عن البول في الماء الراكد ..

أخرج ابن حزم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « لايبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لايجري ثم يغتسل منه »[1] .

استدل ابن حزم بالحديث على أن البول مخصوص بالبول في الماء ، حتى لو بال خارجَ الماء ، فجرى البول إلى الماء ، أو لو بال في أناء وصبه في الماء لم يضرّ عنده .

فالبائل في الماء الراكد الذي لايجري : حرام عليه الوضوء بذلك الماء والاغتسال به لفرض أو لغيره . وحكمه التيمم إن لم يجد غيره ، وذلك الماء طاهر حلال شربُه له ولغيره ، إن لم يغير البول شيئاً من أوصافه . وحلالٌ الوضوء به والغسل لغيره .

فلو أحدث في الماء ، أو بال خارجاً منه ثم جرى البول فيه ، فهو طاهر ويجوز الوضوء منه والغسل له ولغيره ، إلا أن يغير ذلك البول أو الحدث شيئاً من أوصاف الماء ، فلايجزىء حينئذ استعماله أصلاً ، لا له ولا لغيره[2] .

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داوود والترمذي وصححه النسائي وابن ماجه وانظر « معالم السنن » : (١/٣٨) « فتح الباري » : (١/٢٤٢) .

(٢) « المحلى » : (١/١٣٥ – ١٣٦) .

رأي النووي وابن دقيق العيد في المسألة :

لقد حكى النووي هذا القول عن داود بن علي ، وقرر أن الذي ذهب إليه خلاف إجماع العلماء وهو أقبح ما نقل عنه في الجمود على الظاهر .

وحين جاء ابن دقيق العيد على ذكر هذا الحكم ، قرر فيه أن مما يعلم بطلانه قطعاً ، ما ذهبت إليه الظاهرية الجامدة ، من أن الحكم مخصوص بالبول في الماء .

والعلم القطعي حاصل ببطلان قولهم : لاستواء الأمرين في الحصول في الماء ، وأن المقصود اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء . وليس هذا من مجال الظنون ، بل هو مقطوع به [1] .

فابن دقيق العيد – وهو ذاهب مذهب الجمهور – يرى أن مدلول الحديث عام في اجتناب ما وقعت فيه النجاسة ، لا أنه مخصوص بالبول في الماء . ومن إسناد الحكم إلى الظاهرية الجامدة – على حد تعبيره – يفهم أن الرأي ليس رأي ابن حزم فقط إنما هو رأي المذهب . يؤيد ذلك أن النووي نسب ذلك إلى داود [2] – .

٣ – مدلول قوله تعالى : (إنما المُشرِكونَ نَجَسٌ) [3]

ذهب ابن حزم مستدلاً بهذه الآية إلى الحكم بنجاسة الكفار نجاسة عين : وقد صرح بأن لعاب الكفار من الرجال والنساء – الكتابيين

---

(١) « إحكام الأحكام » : (١/٦٥) وانظر : «سبل السلام» للصنعاني : (١/٢٧).

(٢) « شرح مسلم » للنووي : (٣/١٨٨) .

(٣) سورة التوبة : ٢٨ .

وغيرهم — نجس كله — وكذلك العَرَق منهم والدَّمْعُ ، وكل ما كان منهم ، لأن البعض من النجس نجس .

وقد أيد ما فهم من ظاهر الآية بما روي عن حذيفة بن اليمان « أن رسول الله ﷺ لقيه وهو جنب ، فحاد عنه ، فاغتسل ثم جاء فقال : كنت جنباً فقال : إن المسلم لاينجس »[1] .

ولقد عجب ممن يقول بطهارة المشركين مع وجود الآية الكريمة ونص هذا الحديث . وذلك قوله في « المحلّى » : (وما فهم قط من قوله تعالى : (إنّما المُشْرِكونَ نَجَسٌ) مع قول نبيه ﷺ : « إن المؤمن لاينجس » أن المشركين طاهرون . ولاعجب في الدنيا أعجب ممن يقول فيمن نص الله تعالى أنهم نَجَس — : إنهم طاهرون)[2] .

وهكذا نرى ابن حزم يقف عند ظاهر اللفظ من الآية والحديث ويعتبر ذلك نصاً فيما ذهب إليه .

أما الجمهور : فقد ذهبوا إلى طهارة لعاب الكفار ، وعرقهم ، ودمعهم وما إلى ذلك .

وتأولوا الآية المذكورة بحمل النجاسة على ما يتعلق بالاعتقاد والاستقذار .

كما تأولوا الحديث : « إن المسلم لاينجس » على معنى أن المسلم طاهر الأعضاء لاعتياده مجانبة النجاسة ، بخلاف المشرك لعدم تحفظه عن النجاسة .

وقد استندوا في تأويلهم إلى حل زواج الكتابيات ، مع أن الزواج

---

(١) رواه أحمد وأبو داوود والنسائي وابن ماجه ، وروى أحمد وأصحاب الكتب الستة نحوه من حديث أبي هريرة وفيه : « إن المؤمن لاينجس » .

(٢) « المحلى » (١/١٣٠) .

يدعو إلى أتم المخالطة ، ولايمكن مع هذه المخالطة الاحتراز عن آثارهن : من عرق وريق في بدن المؤمن وثوبه وفراشه . ومع ذلك فلايجب من غسل الكتابية إلا مايجب من غسل المسلمة [1] .

ولم يرتض ابن حزم الاحتجاج بحل زواج الكتابيات ، فذلك لايؤدي في نظره إلى حل اللعاب والعرق والدمع ، وكأنه يرى أن كلًا من المسألتين يجري في طريق .

وكان من الطرائف جوابه عن مسألة عدم استطاعة الاحتراز مع الزواج والمضاجعة حيث قال : (فإن قيل : إنه لايقدر على التحفظ من ذلك . قلنا : هذا خطأ بل يفعل فيما مسّه من لعابها وعرقها مثل الذي يفعل إذا مسه بوُلها أو دمها أو مائية فرجها ولا فرق . ولاحرج في ذلك) . وينتقل أبو محمد إلى القول : (ثم هبك أنه لو صح ذلك في نساء أهل الكتاب ، من أين لهم طهارة رجالهم أو طهارة النساء والرجال من غير أهل الكتاب . فإن أجابوا بالقياس رد عليهم ببطلان القياس) [2] ولا بدع أن يطلب ابن حزم نصاً لكل مسألة على حدة .

الذي نرجحه :

والمقبول عندنا أن تأويل الآية والحديث سليم لاغبار عليه لما استند إليه من الأدلة وذلك مايجعلنا نرجح مذهب الجمهور .

---

(١) « نيل الأوطار » : (٣١/١) « سبل السلام » : (٤٢/١) « بداية المجتهد » : (٢٨/١) .

(٢) « المحلى » : (١٣٠/١) .

فقد أباح الله للمؤمنين طعام أهل الكتاب ، ومؤاكلتهم ، ولن يخلو هذا من آثارهم . وفي إباحته للزواج بالكتابيات [1] من الآثار ما لا يمكن التحرز عنه في مخالطتهن - كما تقدم - .

وإن في هدي رسول الله ﷺ مايؤيد هذا المذهب ؛ فلقد توضأ رسول الله ﷺ من مزادة مشركة . وربط ثمامة ابن أثال - وهو مشرك - بسارية من سواري المسجد . وأكل من الشاة التي أهدتها إليه يهودية من خيبر . وأكل الجبن المجلوب من بلاد النصارى [2] وأكل من خبز الشعير والاهالة لما دعاه يهودي إلى ذلك [3] . وحين استشاره المسلمون في الاستمتاع بآنية الكفار ، أقرهم عليه مع كونها مظنة لملابستهم ومحلاً للمنفصل من رطوبتهم ولعابهم [4] .

---

(١) قال تعالى : (اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين) سورة المائدة : ٥ .

(٢) أخرج ذلك أحمد وأبو داوود من حديث ابن عمر . انظر : «تفسير القرطبي» (١٠٣/٨) « نيل الأوطار » (٣١/١ - ٨٤) .

(٣) روى أحمد عن أنس (أن يهودياً دعا النبي صلى الله عليه وآله إلى خبز شعير واهالة سنخة فأجابه) الاهالة: مايؤتدم به من الأدهان ، السنخة : المتغيرة الريح«النهاية» (٥٣/١) .

(٤) روى الترمذي : « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن قدور المجوس فقال : أنقوها غسلاً واطبخوا فيها » وانظر : « نيل الأوطار » : (٨٤/١) وفي الباب عدد من الأحاديث الصحيحة وهي في مدلولاتها ترد اعتراض المعترضين وتؤيد مذهب الجمهور .

فهذا وغيره من الأدلة والقرائن ، يعطي ما ذهب إليه جماهير السلف والخلف ، من أن الكافر حكمه في الطهارة والنجاسة حكم المسلم . وأن المراد من نجس المشركين في الآية نجاستهم المعنوية ؛ لاعتقاد الباطل وعدم الحرص على الطهارات ، وأنهم لايتحرزون من النجاسات ؛ فيما يستحلونه كأكل لحم الخنزير وشرب الخمر . وقس على ذلك .

الآدمية في المسلم والكافر :

فإذا أضفنا إلى كل ما مر ، أن آدمية الإنسان سبب في تكريمه تصديقاً لقوله تعالى : (ولَقَدْ كَرَّمْنَا بني آدَمَ وحملناهم في البرّ والبَحْرِ ورَزَقْناهم مِنَ الطَّيِّباتِ وفضَّلْناهم على كثيرٍ مِمَّن خلَقْنا تفْضِيلاً)[1] . وأن من أغراض هذه الشريعة تحقيق المعنى الإنساني كما ينبغي في هذه الأرض ، رأينا أن العدول عن رأي الجمهور عدول إلى ما لايلتفت إليه وسعي وراء ما لايتفق مع روح شريعة إنسانية حققت كرامة الإنسان .

وليس بدعا بعد هذا أن نرى الإمام النووي لايعبأ بمخالفة الاتجاه الظاهري في المسألة ، ويعتبر الإجماع منعقداً على ما ذكرناه .

قال في شرحه لصحيح مسلم : (وأما الكافر : فحكمه في الطهارة والنجاسة حكم المسلم . هذا مذهبنا ومذهب الجماهير من السلف والخلف . وأما قول الله عز وجل : (إنما المشركون نجس) فالمراد نجاسة الاعتقاد والاستقذار ، وليس المراد أن أعضاءهم نجسة كنجاسة البول والغائط ونحوهما .

فإذا ثبتت طهارة الآدمي مسلماً كان أو كافراً ، فعرقه ولعابه ودمعه

---

(١) سورة الإسراء : ٧٠ .

طاهرات سواء كان محدثاً أو جنباً أو حائضاً أو نفساء وهذا كله بإجماع المسلمين)[1] .

والآن : وبعد الذي عرضنا من موقف الظاهرية من التأويل نود أن نقرر مرة أخرى أن طريق الجادة في التأويل هو طريق الجمهور ، فهو يتسم بالاعتدال والانسجام مع روح الشريعة ولغتها . فلا جمود عند الظاهر الذي قد يؤدي إلى البعد عن مدلول الخطاب في اللغة ، ولا انحراف مع الهوى بتأويلات فاسدة ظالمة تنأى بالمسلم عن كتاب الله وبيانه ، واللغة التي كانت لسان الوحي وسبيل البيان .

من التأويل في القانون :

١ - قضت المادة / ٧٥ / من المرسوم التشريعي رقم / ٢٠٤ / تاريخ ١١/١٢/٩٦١ المتعلق بتنظيم وزارة الأوقاف في الجمهورية العربية السورية بإعفاء أماكن العبادة والعقارات الوقفية والخيرية من بعض الرسوم .

وقد أولت بعض الجهات هذا النص بما يجعل كلمة (أماكن العبادة ...) تشمل الأماكن التي تخص غير المسلمين ، وطالبت تلك الجهات وزارة الشؤون البلدية والقروية بإعفائها من الرسوم التي نصت عليها المادة /٧٥/ الآنفة الذكر .

واستفتت الوزارة المذكورة مجلس الدولة الذي أصدر رأياً يحكم فيه بعدم صحة ذلك التأويل ، وأن الإعفاء من بعض الرسوم المقررة في المادة /٧٥/ من المرسوم التشريعي /٢٠٤/ ينصرف إلى الأماكن التي تخص المسلمين دون غيرهم .

---

(١) « شرح النووي على صحيح مسلم » (٤/٦٦) .

وقد قام رأي مجلس الدوله – الذي يعتبر التأويل الصحيح المقبول لنص المادة /٧٥/ – على عدة حيثيات كان من أهمها .

أ – أن المادتين الأولى والثانية وجميع مواد القانون تنظم وزارة الأوقاف الإسلامية فقط دون غيرها . لاسيا وأن الوزارة قد سميت باسم وزارة الأوقاف الإسلامية .

ب – ثم إن الاحتمال الذي يرى في عبارة (أماكن العبادة) ينفيه نفياً قاطعاً : أن النص قد ورد في القانون المنظم للأوقاف الإسلامية فقط دون أن يتعرض لأي نوع من أنواع الأوقاف وأماكن العبادة لغير المسلمين .

لهذا ، ولحيثيات أخرى قد تنطوي تحت ما ذكرناه : أجمعت آراء اللجنة المختصة على أن الإعفاء المقرر بموجب المادة /٧٥/ من المرسوم التشريعي رقم /٢٠٤/ تاريخ ١٩٦١/١٢/١١ المتعلق بتنظيم الأوقاف ينحصر بأماكن العبادة ، والمقابر والعقارات الوقفية الخيرية للمسلمين فقط دون غيرهم[١] .

وهكذا كان التأويل الأول غير مقبول ، لأن ذلك الاحتمال الضعيف لم يسعفه أي دليل يمكن أن يرقى به إلى رتبة ما دل عليه ظاهر النص وقد قدم مجلس الدولة – من القانون نفسه – المؤيدات التي دلت بوضوح على أن مدلول المادة / ٧٥ / من الإعفاء لا يشمل - بحال - أياً من أوقاف غير المسلمين .

٢ – جاء في المادة ٢١٣/١٥١ من القانون المدني المصري الملغى : أن كل عمل يحدث ضرراً بالغير تترتب عليه مسؤولية فاعله .

---

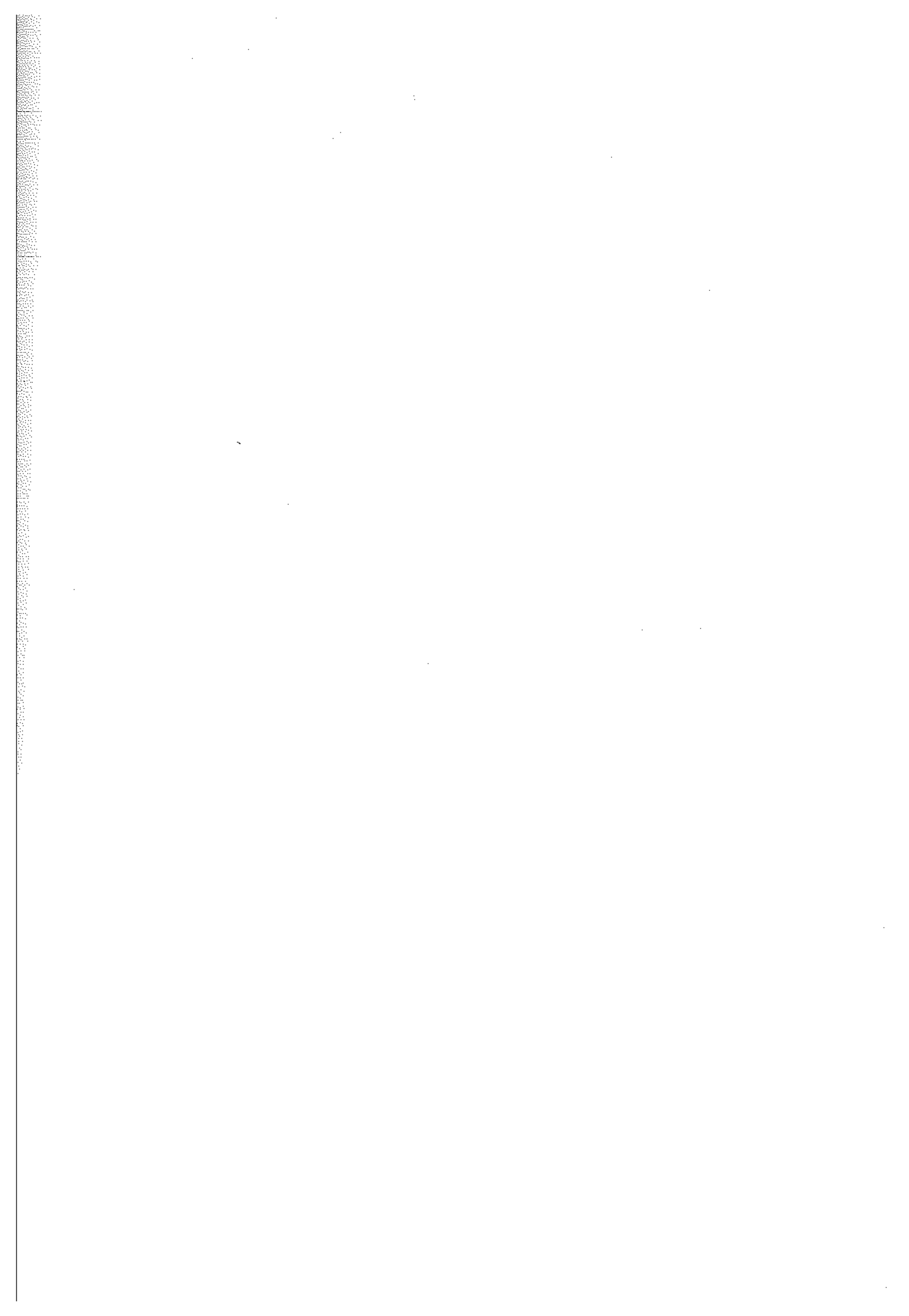
(١) مجلس الدولة رقم ١٦١/ق ٤/ف .

ولكن يبدو أن المشرع حين وضع القاعدة العامة في هذه المادة، لم ينظر إلى الأحوال الخاصة المختلفة؛ إذ قد يكون العمل مضراً في بعض الحالات، ومع ذلك لايلزم فاعله بدفع تعويض إذا كان عمله بناءً على حق، ولذلك كان من الممكن التأويل في المادة المذكورة لتنسجم مع تلك الحالات التي لم يراعها المشرع .

ولكن لم يرتض رجال القانون أن يؤدي التأويل إلى تغيير هذا النص؛ فرأينا المرحوم الدكتور محمد كامل مرسي في شرحه للقانون المدني يوجب عدم التوسع في هذا الأمر – يعني التأويل –؛ لأن الأصل - كما يقول - هو أنه ما دام القانون صريحاً، فلايجوز - بدعوى تأويله - تغيير نصوصه بناء على أن روح القانون تدعو لذلك التغيير - حتى لو كان من رأي القاضي الشخصي أن النص غير عادل - لأن مرجع ذلك إلى المشرع، ومهمة القاضي في الأصل: مقصورة على الحكم بمقتضى القانون، لا الحكم على القانون [1] .

---

(١) انظر: «شرح القانون المدني الجديد» الباب التمهيدي ..: (ص ٨٩–٩٢) للدكتور محمد كامل مرسي وانظر: الدكتور منصور (١/٢٠ – ٢٥٨) .



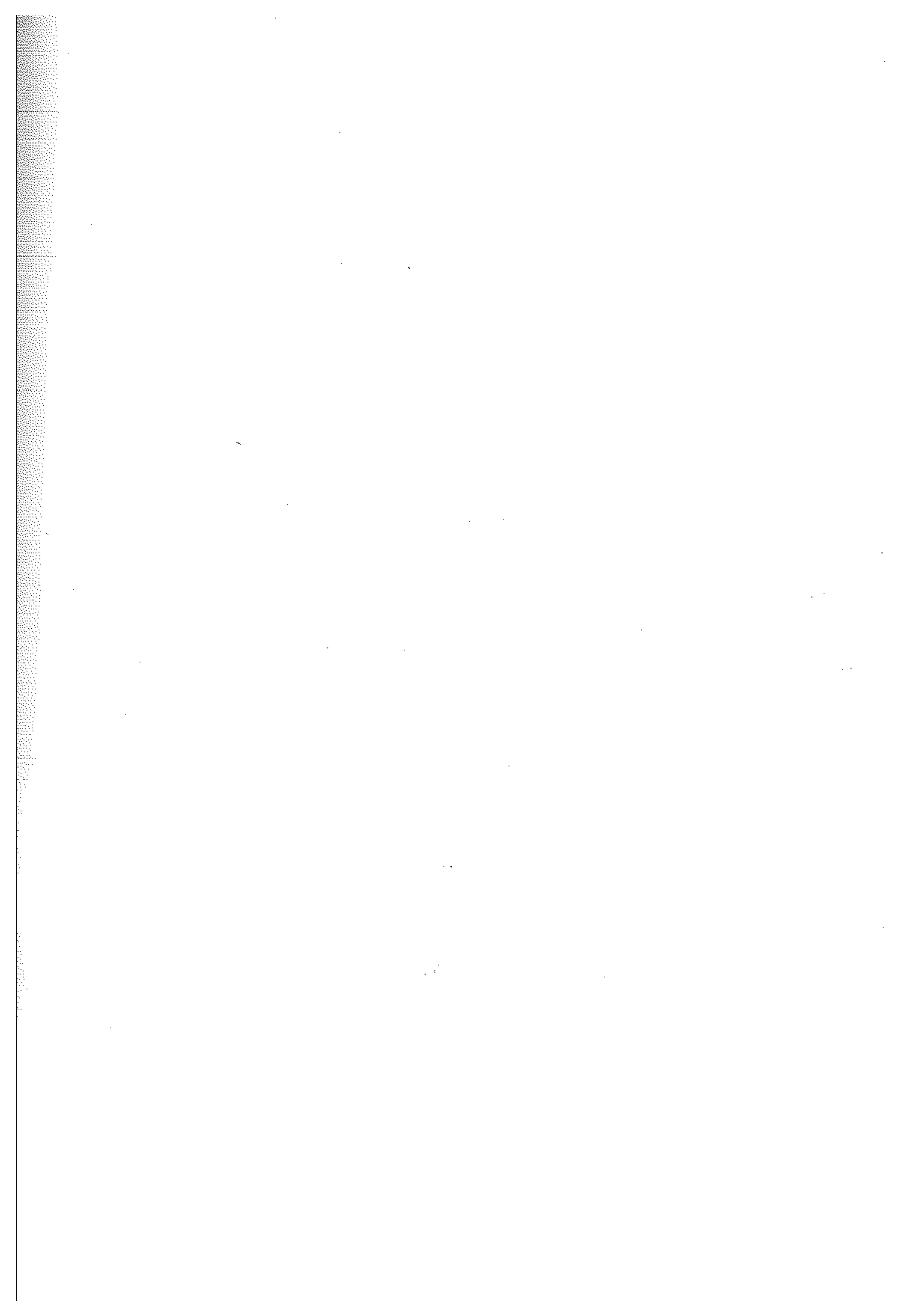
الباب الثاني

طرق دلالة الألفاظ على الأحكام

منهج الحنفية في طرق الدلالات

منهج المتكلمين في طرق الدلالات

الفصل الأول



تمهيد :

لابد لتفسير النص الشرعي في كتاب أو سنة تفسيراً صحيحاً عند الاستنباط من إدراك سليم لدلالات الألفاظ على المعاني المرادة من الكلام .

وعلماؤنا الذين أقاموا أصول الفقه على خير الدعائم وأفضلها ـ في ظل العربية ومنطق الاستدلال الشرعي ـ قد تباينت أنظارهم في طرق دلالة الألفاظ على الأحكام ، وضوابط تلك الطرق ، مما وطّأ لتنوّع مصطلحاتهم في هذا المضمار ، فسلك كل فريق مسلكاً خاصاً له سماته ومميزاته . واختلاف المسالك في الأصول ، كان له أثره الواضح في الفروع .

هذا : ومما لاشك فيه أن دلالة الألفاظ على الأحكام لها طرق متعددة : فالنص الشرعي أو القانوني : ليست دلالته على الحكم قاصرة على مايفهم من عبارته ؛ بل كثيراً ماتكون الدلالة على الحكم من طريق الإشارة أو المفهوم أو الاقتضاء .

ولكل واحد من طرق الدلالة اعتباره في إعطاء الحكم وإلزام المكلف العمل بهذا الحكم ليخرج من العهدة ، على تفاوت في المراتب يقتضي تقديم الأقوى من تلك الدلالات على الأضعف عند التقابل .

ومن هنا قال علماء الأصول : يجب العمل بما تدل عليه عبارة النص وما تدل عليه روحه ومعقوله [1] .

وهكذا كان خروج المكلف من العهدة ، منوطاً بالعمل بما يدل عليه النص ـ على اختلاف طرق الدلالة ـ . وكان عدم العمل بأي واحد يتعين العمل به من هذه الدلالات ـ على اختلاف قوتها ـ تعطيلًا للنص .

ونحن موردون هنا اصطلاح كل من الحنفية والمتكلمين في طرق دلالة ألفاظ النصوص من الكتاب والسنة على الأحكام : حيث نبدأ بطريقة الحنفية جرياً على ما سلكناه فيما مضى ، ثم نثني بطريقة المتكلمين ، غير ناسين أن نقف في أثناء ذلك عند معالم الاختلاف بين الفريقين ؛ لنرى أيّ طاقات أصولية وفقهية ، تكشفت عنها أمثال هذه المباحث وما كان لذلك من أثر في مناهج تفسير النصوص ، وما انبنى عليه من ثمرات في الفروع والأحكام .

المراد بالنص هنا :

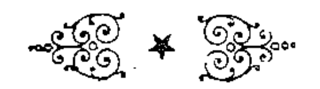
ونحب أن نقدم بين يدي مصطلح الفريقين أنهم يطلقون النص في هذا

---

(١) ولقد جاء النص في القانون المدني المصري ، والقانون المدني السوري على العمل بما يدل عليه لفظ النص التشريعي أو فحواه . ففي المادة الأولى من القانون المدني المصري جاء ما يلي : « تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها » ومثله نص المادة الأولى من القانون المدني السوري . وانظر : « المدخل للعلوم القانونية » للدكتور البدراوي (ص ٢١٣ — ٢١٤) « المدخل للعلوم القانونية » للدكتور سليمان مرقص (١/٢٠٣ ـ ٢٠٤) الطبعة الثالثة .

المجال على غير ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء أكان ظاهراً أم نصاً أم مفسراً . حقيقة أم مجازاً . خاصاً أم عاماً ... وليس المراد « النص » بالمعنى الاصطلاحي الذي مر في مباحث « واضح الدلالة من الألفاظ » وعلى هذا كان التمسك في إثبات الحكم بظاهر أو مفسر أو خاص أو عام ـ استدلالاً بعبارة النص لا غير ـ هو العمل بظاهر ماسيق الكلام له .

قال صاحب « كشف الأسرار » البخاري : (والمراد من العمل عمل المجتهد ، وهو إثبات الحكم ، لا العمل بالجوارح ، كما إذا قيل : الصلاة فريضة لقوله تعالى : (أَقِيمُوا الصَّلاة) والزنا حرام لقوله جل ذكره : (ولا تَقْرَبوا الزِّنا) فهذا وأمثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته) [1] .



(١) « كشف الأسرار » مع « أصول البزدوي » (١/٦٧ ـ ٦٨) .

منهج الحنفيّة في طرق الدّلالات

يرى المتتبع لما كتبه علماء الأصول من الحنفية ؛ كالدبوسي والبزدوي والسرخسي ، ومن جاء بعدهم وسلك نهجهم ، أنهم يقسمون طرق دلالة الألفاظ على الأحكام إلى أربعة أقسام هي :

دلالة العبارة . ودلالة الإشارة . ودلالة النص . ودلالة الاقتضاء . ويعتبرون ما عداها ، كأخذ الحكم من مفهوم المخالفة ، أو أخذه من حمل المطلق على المقيد في بعض الحالات – كما سيأتي بحث كل في موطنه – من التمسكات الفاسدة [١] .

ووجه الضبط في هذه الطرق الأربعة : أن دلالة النص على الحكم :
إما أن تكون ثابتة باللفظ نفسه .

أو لا تكون كذلك .

آ – والدلالة التي تثبت باللفظ نفسه :
إما أن تكون مقصودة منه فهو مسوق لها .

أو غير مقصودة .

فإن كانت مقصودة : فهي العبارة ويدعونها في أبحاثهم (عبارة النص)

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (١/٢٥٥) .

وإن كانت غير مقصودة : فهي الإشارة وهي تلك التي يدعونها (إشارة النص) .

ب ـ والدلالة التي لاتثبت باللفظ نفسه :

إما أن تكون مفهومة من اللفظ لغة .

أو تكون مفهومة منه شرعاً .

ففي حال فهمها منه لغة تسمى (دلالة النص) .

وفي حال فهمها منه شرعاً تسمى (دلالة الاقتضاء)[1] وما وراء هذه الطرق هو التمسكات الفاسدة .

وقد جاء التفتازاني في « التلويح » على وجه ضبط طرق الدلالة كما ذكرناها فقال : (ووجه ضبطه ـ على ما ذكره القوم ـ أن الحكم المستفاد من النظم : إما أن يكون ثابتاً بنفس النظم أولا ، والأول إن كان النظم مسوقاً له فهو العبارة ، وإلا فهو الإشارة ، والثاني إن كان الحكم مفهوماً منه لغة فهي الدلالة ، أو شرعاً فهو الاقتضاء ، وإلا فهو التمسكات الفاسدة)[2] .

وينبغي أن يعلم أن الأحكام الثابتة بأي طريق من هذه الطرق الأربعة للدلالة ، تكون ثابتة بظاهر النص ، دون القياس والرأي .

لذا رأينا القاضي أبا زيد الدبوسي في « تقويم الأدلة » يبحث الدلالات من خلال الأحكام الثابتة بها ويقدم لنا الموضوع تحت عنوان (القول في

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « الكشف » : (١/٦٨ ـ ٦٨) « كشف الأسرار على المنار » (١/٢٦٧) .

(٢) « التلويح على التوضيح » (١/٥٣٠) .

أقسام الأحكام الثابتة بالظاهر دون القياس بالرأي) ثم يقول : هذه الأحكام الأربعة (الثابت بعبارة النص ، والثابت بإشارة النص ، والثابت بدلالة النص ، والثابت بمقتضى النص ...) ثم يتابع البحث في كل واحد منها على حدة [1] .

وجاء شمس الأئمة السرخسي ، ليسلك السبيل نفسها ، ففي كتابه « الأصول » يطالع القارىء باباً بعنوان (بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأي) . وجرياً على الطريقة نفسها قال رحمه الله : (هذه الأحكام تنقسم أربعة أقسام : الثابت بعبارة النص ، والثابت بإشارته ، والثابت بدلالته ، والثابت بمقتضاه) .

ثم جاء على كل واحد من الأقسام بالتعريف والإيضاح وبالأمثلة والشواهد من نصوص الكتاب والسنة [2] .

وكان في ذلك قدر كبير مشترك بينه وبين من سبقه ، ثم جاء من بعده فصنع صنيعه في سلوك سبيل سلفه من العلماء [3] .

---

(١) راجع « التقويم » : (ص ٢٣١) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٢) راجع « أصول السرخسي » : (٢٣٦/١) .

(٣) انظر على سبيل المثال : « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٦٨/١) « التوضيح » مع « التلويح » : (١٣٠/١) « المنار» مع شرحه « كشف الأسرار » للنسفي : (٢٦٧/١) .

المبحث الأول

عبارة النص

ماهية العبارة :

تأتي العبارة في اللغة في معرض التفسير والبيان .

يقال : عبرَ الرؤيا يعبرها عبراً وعبارة ، وعبّرها : فسّرها . وعبّر عما في نفسه : أعرب وبيّن ، والاسم : العِبرة والعِبارة : ويقال : حسَن العبارة : أي حسن البيان .

أما في الاصطلاح : فدلالة العبارة عند الحنفية هي : (دلالة اللفظ على الحكم المَسوق له الكلام أصالة أو تبعاً ، بلا تأمل) .

فهي دلالة صريحة بلا نظر ولا بحث ، وهي دلالة على ماسيق لأجله الكلام ، سواء سيق له أصالة أو تبعاً .

لهذا قال السرخسي عن الحكم الثابت بالعبارة : (فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله ، ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له)[1].

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١/٢٣٦) .

وقال البزدوي في معرض الاستدلال بالعبارة : (والاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ماسيق الكلام له) [1] .

وقد عبرنا بالسَّوْق أصالة أو تبعاً ، لما رأينا من الأمثلة التي أوردوها لعبارة النص التي نحن بصددها – وسنرى شيئاً من تلك الأمثلة – ولما شُرح به كلام البزدوي وغيره بأن المراد بالسَّوْق مايشمل السَّوْق أصالة والسَّوْق تبعاً [2] .

فحين يدل اللفظ على حكم سيق له الكلام أصالة أو تبعاً وكان ذلك على سبيل التبادر بلا تأمل – كما قال السرخسي – فهي دلالة العبارة .

والذي نراه هنا في أمر السوق أصالة وتبعاً ، هو غير مارأيناه في

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » : (١/ ٦٨) .

(٢) قال الشيخ عبد العزيز البخاري في شرحه لأصول البزدوي : (١/ ٦٨) (واعلم أن دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب :

إحداها – أن يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الأصلي منه كالعدد في قوله تعالى : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) .

والثانية – أن يدل على معنى ولايكون مقصوداً أصلياً فيه كإباحة النكاح من هذه الآية .

والثالثة – أن يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام : «ان من السحت ثمن الكلب.. الحديث». ثم قال في آخر كلامه : وإذا عرفت هذا فاعلم أن المراد ههنا من كون الكلام مسوقاً لمعنى أن يدل على مفهومه مطلقاً سواء كان مقصوداً أصلياً أو لم يكن) .

النص من أقسام واضح الدلالة فقد اشترط له المتأخرون - كما سبق - أن يكون السوق مقصوداً له أصالة لاتبعاً [1] .

أمثلة عبارة النص :

وفي نصوص الأحكام العديدُ من الأمثلة على دلالة العبارة ؛ بل إن الأمثلة في الفقه والقانون أكثر من أن تحصى [2] لأن النص هو الثوب الذي يلبسه الشارع للحكم الخاص المقصود من التشريع ، حيث تصاغ الألفاظ والعبارات لتدل عليه . فكل نص شرعي له معنى تدل عليه عباراته وظواهر ألفاظه .

ولقد عني علماؤنا بعرض الأمثلة لعبارة النص ، وقرروا عدم التفريق بين المقصود من السياق أصالة والمقصود منه تبعاً ، وبينوا كيف أن النص إذا ورد ودل باللفظ نفسه على حكم - كان هو المقصود أصالة من ورود النص - ثمَّ دل معه على حكم لم يكن مقصوداً أصالة من الورود وإنما جاء تبعاً ، كانت الدلالة على الحكم الأول وعلى الحكم الثاني ، دلالة عبارة .

١ - فمن أمثلة العبارة قوله تعالى : (فَإِنْ خِفْتُم أَلاَّ تُقْسِطوا

---

(١) انظر ماسبق : (ص ١٤٧ - ١٥٣) .

(٢) قال الدكتور عبد المنعم البدراوي في معرض عبارة النص : (والأمثلة على ذلك لاتحصى ؛ لأن كل نص قانوني إنما ساقه الشارع لحكم خاص قصد تشريعه به ، وصاغ ألفاظه وعباراته بحيث تدل دلالة واضحة عليه) « المدخل للعلوم القانونية »(ص٢١٧) وانظر : « المدخل للعلوم القانونية » للدكتور سليمان مرقص : (٢٠٥/١) « المدخل للعلوم القانونية » للدكتور منصور مصطفى منصور : (١٥٧/١) .

في اليَتامَى فانكِحُوا مَا طابَ لكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُباعَ، فإنْ خِفتم ألاّ تعدِلوا فواحِدَةً أوْ مَا ملَكت أيمانُكم) .

فإن هذا النص يدل على عدد من الأحكام هي :

أ ـ إباحة الزواج .

ب ـ وإباحته بأكثر من واحدة ممن حلّ من النساء ـ في حدود الأربع ـ مع الإطمئنان إلى إمكان العدل وعدم الخوف من الجور ، وظلم الزوجات .

ج ـ وأخيراً وجوب الاقتصار على زوجة واحدة ، إذا خيف عدم العدل عند التعدد .

وكل هذه الأحكام : معانٍ دل عليها هذا النص القرآني ، وهي مستفادة من الألفاظ نفسها والعبارات بشكل واضح .

فقوله تعالى : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) دل على إباحة الزواج .

وقوله : (مثنى وثلاث ورباع) دل على إباحة التعدد في حدود أربع زوجات .

أما وجوب الاقتصار على زوجة واحدة عند خوف الجور : فدل عليه قوله سبحانه : (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم) .

غير أن هذه الأحكام المذكورة ليست كلُّها على صعيد السوق أصالة ؛ بل إن الحكمين : إباحة الأربع ، ووجوب الاقتصار على الواحدة عند خوف الجور ، هما المقصودان أصالة من السوق .

أما الحكم الأول – وهو إباحة الزواج – فمقصود تبعاً ، كما علم ذلك من أسباب النزول : فقد ورد في ذلك – كما ذكر الطبري – , أن القوم كانوا يتحوّبون[1] في أموال اليتامى أن لايعدلوا فيها ، ولايتحوّبون في النساء ، أن لايعدلوا فيهن ، فقيل لهم : كما خفتم أن لاتعدلوا في اليتامى ، فكذلك فخافوا في النساء أن لاتعدلوا فيهن ، ولاتنكحوا منهن إلا من واحدة إلى الأربع ، ولاتزيدوا على ذلك ، وإن خفتم ألا تعدلوا أيضاً في الزيادة عن الواحدة فلاتنكحوا إلا ما لاتخافون أن تجوروا فيهن ؛ من واحدة أو ما ملكت أيمانكم) .

وعن السُّدي : كانوا يتشددون في اليتامى ولايتشددون في النساء ينكح أحدهم النسوة فلايعدل بينهن ، فنزلت[2] . وروي مثل ذلك عن سعيد بن جبير وقتادة وغيرهما[3] .

وإذن فحكم إباحة التعدد مع عدم الزيادة على أربع ، ووجوب الاقتصار على الواحدة عند خوف الجور – كما جاء في الآية – مقصودان أصالة وقد استتبعا بيان إباحة الزواج .

فحكم الإباحة مقصود تبعاً لا أصالة ، وقد ذُكر ليُتوصل به إلى المقصود أصالة ، وهما الحكمان : الثاني والثالث .

ودلالة الآية على هذه الأحكام الثلاثة : دلالة بعبارة النص ، مع أنها – أي الأحكام – ليست كلها على درجة واحدة من القصد في السَّوق .

---

(١) يجدون حرجاً .

(٢) يعني قوله تعالى : (فإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ...) الآية .

(٣) راجع « تفسير الطبري » : (٧/٥٣٦) القرطبي : (٥,١٥) وغيرهما .

هذا : وقد بلغت أحكام هذه الآية من الوضوح حداً جعل القول بإباحة الجمع بين أكثر من أربع زوجات حرائر ، مرة واحدة ضرباً من الإنحراف والفساد في التأويل ، والخروج على مفهوم اللغة وروح الشريعة. فلقد نسب إلى الرافضة القول بإباحة تسع نسوة للرجل أخذاً من قوله تعالى : (مثنى وثلاث ورباع) . وردّ عليهم ابن العربي مقالتهم هذه وحكم عليها بالجهالة ، لأن مقصود الكلام ونظام المعنى - كما قال - : فلكم نكاح أربع ، فإن لم تعدلوا فثلاث ، فإن لم تعدلوا فاثنتين ، فإن لم تعدلوا فواحدة ، فنقل العاجز عن هذه الرتب إلى منتهى قدرته - وهي الواحدة من ابتداء الحل - وهي الأربع .

قال ابن العربي : (ولو كان المراد تسع نسوة لكان تقدير الكلام : فانكحوا تسع نسوة ، فإن لم تعدلوا فواحدة . وهذا من ركيك البيان الذي لايليق بالقرآن ، لاسيما وقد ثبت من رواية أبي داود والدارقطني وغيرهما أن النبي ﷺ قال لغيلان الثقفي حين أسلم وتحته عشر نسوة : «اختر منهن أربعاً وفارق سائرهن») [1] .

وأخذاً من عبارة النص في الآية وحديث غيلان قال الإمام ابن حزم : بعد أن قرر أنه لايحل لأحد أن يتزوج أكثر من أربع نسوة : (وأيضاً فلم يختلف في أنه لايحل لأحد زواج أكثر من أربع نسوة أحد من أهل الإسلام وخالف في ذلك قوم من الروافض لايصح لهم عقد الإسلام) [2] .

---

(١) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي : (١/٣١٢ - ٣١٣) ونسب القرطبي (٥/١٧) إلى بعض أهل الظاهر القول بإباحة الجمع بين ثمان عشرة تمسكاً منه بأن العدد في تلك الصيغ يفيد التكرار والواو للجمع . وهذا - كما قال القرطبي - جهل باللسان والسُّنة وإجماع الأمة .

(٢) انظر « المحلى » : (٩/٤٤١) .

٣ – ومن دلالة العبارة أيضاً قوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وحَرَّمَ الرِّبا) فإن مدلول الآية ظاهر في حكمين : كل منهما مقصود من سياق النص :

أما الأول – فهو حل البيع وحرمة الربا .

وأما الثاني – فهو التفرقة بين البيع والربا ونفي المماثلة بينهما ، فالأول حلال ، والثاني حرام .

غير أن الحكم الثاني – وهو نفي التماثل – مقصود أصالة من السياق ؛ لان الآية سيقت للرد على الذين قالوا : إنما البيع مثل الربا .

أما الحكم الأول – وهو حل البيع وحرمة الربا – فمقصود من السياق تبعاً [١] لأن نفي المماثلة استتبع بيان حكم كلٍّ من منهما ، حتى يتوصل من اختلاف الحكمين إلى عدم التماثل بينهما .

لهذا : فإن كون هذا الحكم غير مقصود أصالة من السياق ، لايمنع أن الدلالة عليه دلالة بعبارة النص ، فالدلالة على الحكمين المذكورين في الآية الكريمة دلالة عبارة .

وفي هذا نقل عبد العزيز البخاري في « كشف الأسرار » عن صدر الإسلام في أصوله قوله : (الحكم الثابت بعين النص أي بعبارته : ما أثبته النص بنفسه وسياقه كقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » . فعين النص توجب إباحة البيع ، وحرمة الربا ، والتفرقة) .

قال عبدالعزيز البخاري : (فسوَّى بين ماهو مقصود أصلي وهو الفرق ، وبين

---

(١) راجع ماسبق : (ص ١٤٩) .

ما ليس كذلك وهو حل البيع وحرمة الربا ، وجعلهما ثابتين بعبارة النص لا بإشارته)[1] .

والأمثلة لهذه الطريق من طرق الدلالة ، تعز على الحصر ، فالأصل ـ كما أسلفنا ـ أن الشارع يكسو ما أراده في خطابه للمكلفين بهذه الألفاظ التي تدل على المراد بـ « عبارة النص » .

من عبارات النص في القانون :

ومن أمثلة عبارة النص في القانون مايلي :

١ ـ جاء في المادة /٩٠/ من القانون المدني السوري مايلي :

١ ـ « تعتبر أموالاً عامة العقارات والمنقولات التي للدولة ، أو الأشخاص الاعتبارية العامة والتي تكون مخصصة لمنفعة عامة بالفعل ، أو بمقتضى قانون أو مرسوم » .

٢ ـ « وهذه الأموال لا يجوز التصرف فيها أو الحجز عليها أو تملكها بالتقادم » .

فدلالة الفقرة الأولى على معنى قصد من سياق الكلام ـ وهو ما يعتبره القانون من الأموال العامة ـ دلالة بعبارة النص .

وكذلك دلالة الفقرة الثانية على المعنى الذي قصد من السياق ـ وهو عدم جواز التصرف بتلك الأموال أو حجزها أو تملكها بالتقادم ـ هو دلالة بعبارة النص أيضاً .

٢ ـ جاء في المادة الرابعة من القانون المدني المصري أن « من

(١) انظر : « كشف الأسرار » مع « أصول البزدوي » : (١/٦٨) .

يستعمل حقه استعمالاً مشروعاً لا يكون مسؤولاً عما ينشأ عن ذلك من ضرر » .

فنص هذه المادة يدل على عدم مسؤولية صاحب الحق الذي يستعمله استعمالاً مشروعاً ، عن الأضرار التي قد تصيب غيره من هذا الاستعمال فدلالة المادة على هذا الحكم المقصود من سياق الكلام دلالة بعبارة النص .

٣ - نصت المادة /٢٧٤/ من قانون العقوبات المصري على ما يلي :
« المرأة المتزوجة التي ثبت زناها يحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد على سنتين ، ولكن لزوجها حق إيقاف تنفيذ الحكم برضائها ومعاشرتها » .

فهذه المادة دلت على ما يأتي :

١ - العقوبة التي تستحقها الزوجة بسبب الزنا :

٢ - حبس الزوجة مدة لا تزيد على سنتين .

٣ - إعطاء الحق للزوج بإيقاف تنفيذ تلك العقوبة برضائه معاشرة الزوجة .

فدلالة المادة على هذه المعاني المذكورة - وهي معان سبق لأجلها الكلام - دلالة بعبارة النص[1] .



(١) وانظر « أصول الفقه » لأستاذنا البرديسي (ص ٣٦٦) « المدخل للعلوم القانونية » للدكتور البدراوي (ص ٢١٧) .

المبحث الثاني

إشارة النص

المطلب الأول

ماهية الإشارة

وأما دلالة الإشارة : فهي (دلالة اللفظ على حكم غير مقصود ولا سيق له النص ، ولكنه لازم للحكم الذي سيق لافادته الكلام وليس بظاهر من كل وجه[1]) . فهي دلالة باللازم ، إذ يرى مثلاً أنه يلزم من كون التعبير كذا .. كذا .

قال أبو زيد الدبوسي في التقويم : (الثابت بالاشارة : ما يوجبه سياق الكلام ولا يتناوله ولكن يوجبه الظاهر نفسه بمعناه من غير زيادة عليه أو نقصان عنه ، وبمثله يظهر حد البلاغة ويبلغ حد الاعجاز)[2] .

وفي الكلام عن الاستدلال بالاشارة قال فخر الاسلام البزدوي : (هو العمل بما ثبت بنظمه لغة ، لكنه غير مقصود ولا سيق له النص

---

(١) انظر « أصول البزدوي » مع « الكشف » : (١/٦٨) .

(٢) راجع (ص ٢٣٢) من مخطوطة دار الكتب المصرية .

وليس بظاهر من كل وجه) [1] . وقـــد نظّـر له الشارح عبد العزيز البخاري من المحسوس : برجل ينظر ببصره إلى شيء ، ويدرك مع ذلك غيره بإشارته .

وهكذا يكون مدلول كل من العبارة والإشـارة ثابتاً بالنص ، وانما يظهر التفاوت عند التعارض ، لأن الأول سيق الكلام من أجله ، والثاني لم يُسَق من أجله - كما سيأتي - وذلك ما كشف عنـه شمس الأئمـة السرخسي ، حين قرر أن الثابت بالإشارة والعبارة ، كل واحد منهما يكون ثابتاً بالنص ، وان كان عند التعارض قد يظهر تفاوت بين الحكمين [2] .

١ - ومن أمثلة الدلالة بالإشارة قوله تعالى : (مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ القُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ ، وَلِذِي القُرْبَى وَاليَتَامَى ، وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ، كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُم ، وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ، وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ، وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ العِقَابِ . لِلْفُقَرَاءِ المُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَيَنْصُرُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ ، أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ) [3] .

فإن قوله تعالى : « للفقراء ... » الآية . يدل بعبارته على استحقاق نصيب من الفيء - وهو ما يأخذه المسلمون من العدو بلا قتال - للفقراء

---

(١) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » : (١/٦٨ — ٦٩) .

(٢) انظر « أصول السرخسي » : (١/٢٣٦) .

(٣) سورة الحشر : ٧ ، ٨ .

المهاجرين ، لأن الآية سيقت لبيان هذا الحكم كما ورد في قوله جل وعلا : (ما أفاء الله على رسوله) .

ودل هذا النص بالاشارة على زوال ملكيتهم عما خلّفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها ، فإن الله تعالى سماهم فقراء مع إضافة الديار والأموال إليهم ، قال شمس الأئمة : (والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت يده عن المال ... وهذا حكم ثابت لصيغة الكلام من غير زيادة ولا نقصان ، فعرفنا أنه ثابت باشارة النص) [1] .

وهكذا كانت دلالة هذا النص (للفقراء المهاجرين ..) على زوال ملكية المهاجرين لأموالهم وعقاراتهم التي خلّفوها بمكة - لأنه لا سلطان لهم عليها - دلالة باشارة النص ، إذ يلزم من إضافة الديار والأموال اليهم ، أن ذلك كان لهم بمكة بلدهم الذي هاجروا منه ، ولكن لا سلطان لهم عليه الآن ، فهم فقراء ، وإذن : فالملكية الحقيقية إنما تكون بالسلطان على ما يملك ، لا بنسبة المال فحسب دون سلطان لصاحبه عليه . أما الكمال ابن الهمام : فيخالف الآخرين في التطبيق ، ويرى أن الدلالة على زوال الملك هي دلالة اقتضاء لا دلالة اشارة . ولا نرى موافقته في هذا الرأي : لأن دلالة الاقتضاء - كما سيأتي - هي الدلالة على ما يتوقف عليه صحة الكلام شرعاً أو لغة . وهنا ليس الأمر كذلك ، بل الدلالة واقعة

---

(١) راجع « تقويم الأدلة » : (ص ٢٣٢) « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » : (١/٦٩ - ٧٠) « أصول السرخسي » : (١/٢٣٦) « كشف الأسرار شرح المصنف على المنار » : (١/٢٤٩) .

باللازم ، إذ يلزم من تسميتهم فقراء ـ مع إضافة الديار والأموال إليهم ـ زوال الملكية كما تقدم [1] .

٢ ـ ومن أمثلة ذلك ما نجد في قول الله جل وعلا : (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ، هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ، عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ ، وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ ، ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ، وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي المَسَاجِدِ ، تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ، كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ) [2] .

فهذا النص القرآني يدل بالعبارة ، على إباحة الأكل والشرب والاستمتاع بالزوجات ، في جميع الليل من أيام رمضان ، إلى طلوع الفجر الصادق [3] .

ويدل بالاشارة على أن من أصبح جنباً فصومه في ذلك اليوم تام ، لأن الله قال : (ثم أتموا الصيام إلى الليل) وإذا كان الاتصال مباحاً في أي وقت من الليل ، فقد يطلع الفجر عليه وهو جنب ، لأن الاغتسال

---

(١) انظر : « التحرير » مع « التيسير » : (١/ ٨٩) .

(٢) سورة البقرة : ١٨٧ .

(٣) رجح ابن العربي أن الآية نزلت في شأن عمر لما روى أبو داود في (أبواب الأذان) قال : « جاء عمر رضي الله عنه فأراد أهله فقالت : إني قد نمت فظن أنها تعتل فأتاها . فلما أصبح نزلت هذه الآية . انظر « أحكام القرآن » : (١/ ٩٠) .

يكون بعد طلوع الفجر لا محالة ، فيلزم من ذلك أن يحكم على الصيام بأنه تام في مثل هذه الحال . وهذا الحكم فهمه ابن عباس بما أعطي من فقه في الدين [١] .

٣ ـ ومن أمثلة الدلالة بالإشارة أيضاً ما يدل عليه باللازم قول الله تعالى : (وَالوالِدَاتُ يُرضِعْنَ أولادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ لِمَنْ أرَادَ أنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ، وَعَلى المَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بالمَعْرُوفِ) [٢] .

فالآية تدل بالعبارة على أن نفقة الوالدات ، من رزق وكسوة : واجبة على الآباء ، لأن هذا هو المتبادر من ظاهر اللفظ ، وكان سياق الكلام لأجله [٣] .

وتدل بالاشارة على أن نسب الولد إلى أبيه دون أمه ؛ لأن النص في قوله تعالى : (وعلى المولود له) أضاف الولد إليه بحرف اللام التي هي للاختصاص . ومن أنواع هذا الاختصاص : الاختصاص بالنسب فيكون قوله تعالى : (وعلى المولود له) دالاً بالاشارة على أن الأب هو المختص بنسبة الولد إليه ، لأن الولد لايختص بالوالد من حيث الملك : بالإجماع ، فيكون مختصاً به من حيث النسب .

---

(١) روى نافع قال : « سألت أم سلمة عن الرجل يصبح وهو جنب يريد الصوم . قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من الوقاع لامن الاحتلام ثم يغتسل ويتم صومه » . أخرجه ابن ماجه وانظر : « بداية المجتهد » : (١/٢٩٤) .

(٢) سورة البقرة ٢٣٣ .

(٣) انظر « تفسير الطبري » : (٥/٤٣) .

وهكذا لزم من إضافة الولد إلى أبيه بلام الاختصاص في قوله تعالى : (وعلى المولود له) - والاختصاص لا يكون بالملك - أن يكون النسب للأب .

الاختصاص بين العبارة والاشارة :

والذي ذكرناه من أن حكم النسب مدلول عليه بالإشارة : هو ماجرى عليه الدبوسي والبزدوي والسرخسي ومن تابعهم من المتأخرين . قال أبو زيد : (وفيها - يعني الآية - إشارة بالإضافة إلى الوالد بلام التمليك إلى أن الأنساب للآباء) [1] .

وقال فخر الإسلام : (وأشار بقوله تعالى : (وعلى المولود له) إلى أن النسب إلى الآباء) . ومثل ذلك ما قاله السرخسي في « الأصول » [2] .

وجاء عبد العزيز البخاري ، ليقول في شرحه لكلام البزدوي : (وفي ذِكْرِ المولود له ، دون ذِكْرِ الوالد إشارةٌ إلى أن النب إلى الأب ، لأنه تعالى أضاف الولد إليه بحرف الاختصاص ، فيدل على أنه هو المختص بالنسبة إليه) [3] .

غير أن بعض الفضلاء رأى أن التوجيه إلى دلالة الإشارة غير صحيح واعتبر أن المسألة من دلالة العبارة .

---

(١) راجع « تقويم الأدلة » : (ص ٢٣٢) فما بعدها .

(٢) انظر « أصول البزدوي » مع «الكشف» : (٦٩/١) « أصول السرخسي» (٢٣٦/١) .

(٣) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري مع « أصول البزدوي » (٦٩/١) « المنار » و«شرحه لابن ملك وحواشيه » (٥٢٢/٢) .

وحجته في ذلك : أن لفظ اللام باتفاق الجميع موضوع للاختصاص ، والاختصاص له أنواع كثيرة . ومن أنواعه اختصاص الوالد بنسب الولد إليه فتكون دلالته عليه من قبيل الدلالة على المعنى الموضوع له وليس من قبيل الدلالة على اللازم ، ودلالة اللفظ على المعنى الموضوع له أو على جزئه من قبيل العبارة لا الإشارة [1] .

رأينا في المسألة :

والراجح في نظرنا : ما ذهب إليه الجمهور من اعتبار الدلالة على اختصاص الوالد بالنسب : دلالة إشارة :

أ - فمن غير المسلَّم بـه أن حكم النسب جزء داخل في المعنى الموضوع له . وقد أدعى ذلك صاحب « التنقيح » ، ورد صاحب « المرآة » هذه الدعوى - التي سماها زعماً - بأن النسب لازم للمعنى الموضوع له - يعني الولادة للأب - فيدل عليه النظم بإشارته بالالتزام ، فيكون لازماً ذاتياً بالمعنى المذكور ، لا جزءاً داخلاً في المعنى الموضوع له [2] .

ب - ثم إن مرد الأمر بعد ذلك إلى ماهية إشارة النص . فالإشارة عند الأصوليين ، تقوم على أن الكلام لم يسق للحكم أصالة ولا تبعاً . وهم لم يدّعوا أن الإشارة مرتبطة بانفصال المعنى عن الكلمة . ولذلك يعتبرون

---

(١) راجع « دلالة الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية » للأستاذ الشيخ زكي الدين شعبان (ص ٣٢) .

(٢) راجع « المرآة » مع « المرقاة » : (٢/٧٥) ، « التنقيح » مع « التوضيح والتلويح » : (١/١٣٠) . وانظر « أصول الفقه » للأستاذ البرديسي (ص ٣٦٧) .

أن الثابت بالعبارة والثابت بالإشارة : كلاهما ثابت بالنص ، وإنما يظهر التفاوت بينهما - كما نقلنا عن السرخسي وغيره - عند المقابلة ؛ لأن الحكم الذي دلت عليه العبارة سيق لأجله الكلام ؛ والحكم الذي دلت عليه الإشارة لم يسق لأجله الكلام .

والنص القرآني الذي يدور حوله البحث ، لم يسق لا أصالة ولا تبعاً من أجل بيان اختصاص نسب الولد بأبيه دون أمه ، وإنما هي إشارة باللازم - قد تكون بعيدة بعض الشيء - فهمها العلماء من ذكر المولود له ، والإضافة بلام الاختصاص .

وعليه : فإن الأصوليين منسجمون مع تعريفهم لإشارة النص ، ولا غبار على المثال ؛ إذ السياق لهذا الحكم غير موجود أصالة ولا تبعاً ، وإنما أخذ الحكم إشارةً باللازم الذاتي للمعنى .

أحكام أُخرى :

هذا : وهناك أحكام أُخرى ترتبت على حكم اختصاص النسب وكانت لازمة له ، واعتبرت الدلالة عليها دلالة إشارة أيضاً . ومنها :

١ - أن الولد يكون قرشياً إذا كان أبوه من قريش ، ولو كانت أُمه غير قرشية أو أعجمية ، وهذا الاعتبار يظهر في الكفاءة والإمامة الكبرى ، والعكس بالعكس [١] .

٢ - أن نفقة الولد واجبة على أبيه لايشاركه فيها أحد ، لأنه هو

---

(١) انظر « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري (١/٧٠) «المنار»وشروحه وحواشيه معه (١/٥٢٣) « مرقاة الوصول » مع « مرآة الأصول » : (٢/٧٥) .

المختص بالإضافة إليه ، والغُرم بالغُنم ؛ إذ النفقة تبنى على هذه الإضافة [1] .

٣ - وبناء على اختصاص النسب أيضاً ، كان للوالد وحده حق تملك مال ولده عند الحاجة ؛ لأن نسب الولد إلى أبيه ، فأعطي الأب هذا الحق عند الحاجة إليه من غير إلزامه بأي عوض .

وهذا الحكم المأخوذ من إشارة النص في الآية ، جاء صريحاً فيما رواه جابر « أن رجلاً قال : يارسول الله إن لي مالاً وولداً وإن أبي يريد أن يجتاح مالي فقال عليه الصلاة والسلام : أنت ومالك لأبيك » [2] .

ولذلك قال فخر الإسلام البزدوي : (وأشار بقوله تعالى : « وعلى المولود له » إلى أن النسب إلى الآباء وإلى قوله عليه السلام : « أنت ومالك لأبيك ») [3] فجعل حكم الوالد في تملك مال ولده عند الحاجة إشارة تقوي أخذ الحكم نفسه من الحديث .

وإنما قالوا : حق التملك ولم يقولوا : حق الملك لأن الحديث مؤول - كما قال ابن الهمام - بما ورد عن عائشة فيما رواه الحاكم وصححه البيهقي مرفوعاً عن النبي ﷺ : « إن أولادكم هبة لكم ، يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور وأموالهم لكم إذا احتجتم إليها » أو يقال : إن اختصاص مال الولد بالأب من حيث الملك بالقوة لا بالفعل ، فيكون له

---

(١) انظر « أصول السرخسي » : (٢٣٧/١) « المرآة » : (٧٥/٢) .

(٢) أخرجه ابن ماجه وراجع « كشف الخفاء » للعجلوني : (٣٠٧/١) فقد ذكر عدة روايات للحديث . وانظر « كشف الاسرار » مع « البزدوي » : (٧١/١) .

(٣) انظر « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » (٧٠/١) فما بعد .

حق التملك فيه ، لا حق الملك فيه الذي هو بالفعل . ثم إن الأب يرث السدس من ولده مع وجود ولد الولد ، فلو كان الكل ملكه لم يكن لغيره شيء [1] .

٤ – ومن ذلك أن الأب لا يستوجب العقوبة بسبب ولده ، فلا يقتل به إذا قتله ، ولا يقام عليه حد القذف إذا اتهمه بالزنا [2] . وكذلك لا يستوجب الحبس بما لابنه عليه من دين ، إلا ما كان من أمر النفقة ، فإن الدين المترتب عنها مستثنى ، فيحبس به الوالد لما في قطعها من إتلاف نفس الولد [3] .

وكل هذه الأحكام ترتبت على حكم اختصاص النسب كما قدمنا فهي أحكام لم تسق الآية لبيانها ، وإنما كانت لازمة لاختصاص الوالد بنسبة الولد إليه دون الأم .

ولقد جاء أبو بكر الجصاص على حكم عدم قتل الوالد لولده ، واستدل له بقول الرسول ﷺ فيما رواه عمر : « لا يقتل والد بولده » وبحديث ابن عباس « لا يُقَادُ الوالد بولده » ثم قال : (وروي عن النبي عليه السلام

---

(١) انظر « فتح القدير » على «الهداية» (٣/٣٤٩) «أنوار الحلك » شرح المنار (١/٢٥٤) « حاشية ابن عابدين » (٣/٣٤٩) .

(٢) قال السرخسي في « الأصول » (١/٢٣٧) : (ولثبوت التأويل في نفسه وماله قلنا : لا يستوجب العقوبة بإتلاف نفسه ولا بوطء جاريته وإن علم حرمتها عليه) .

(٣) جاء في « فتح القدير » : (٣/٣٤٤) : ولا يحبس والد – وإن علا – في دين ولده – وإن سفل – إلا في النفقة ؛ لأن في الامتناع إتلاف النفس ولا يحل للأب ذلك .

أنه قال لرجل : « أنت ومالك لأبيك » فأضاف نفسه إليه بلفظ يقتضي الملك في الظاهر ، والأب وإن كان غير مالك لابنه في الحقيقة ؛ فإن ذلك لا يسقط الاستدلالنا بإطلاق الإضافة لأن القود تسقطه الشبهة ، وصحة هذه الإضافة شبهة في سقوطه)[1] .

٤ - ومن أمثلة الدلالة بالإشارة ما دل عليه قوله تعالى : (ووَصَّيْنا الإنسانَ بوالدَيْهِ إحساناً حَمَلَتْهُ أمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً وحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثلاثونَ شَهْراً حتى إذا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبلَغَ أربعينَ سَنَةً قالَ رَبِّ أوْزِعْني أنْ أشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتي أنْعَمْتَ عَليَّ وعلى والدَيَّ وأنْ أعمَلَ صالِحاً ترضاهُ واصلحْ لي في ذُرِّيَتي إنّي تُبْتُ إليْكَ وَإنّي مِنَ المُسْلِمينَ)[2] .

فالثابت بالعبارة : ظهور المنة للوالد على الولد ؛ لأن السياق يدل على ذلك ، فقد أمر الله تعالى بالإحسان للوالدين ، ثم بين السبب في جانب الأم ، بأنها حملت الولد كرهاً على كره ، ثم ذكر الحمل والفصال إيذاناً بأن مشقة الحمل لم تقتصر على زمن قليل ، بل هي مع مشقات الرضاع ممتدة هذه المدة .

وفي الآية أيضاً : إشارة إلى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ؛ فقد ثبت في آية أخرى أن مدة الفصال حولان كما قال تعالى : (وَفِصالُه في عامَيْنِ)[3] وبذلك يبقى للحمل ستة أشهر ، وقد خفي ذلك على

---

(١) راجع « أحكام القرآن » للجصاص : (١/١٦٨ - ١٦٩) .
(٢) سورة الأحقاف : ١٥ .
(٣) سورة لقمان : ١٤ .

كثير من الصحابة رضي الله عنهم وأدرك غامضه ابن عباس أو علي رضي الله عنهما ، وقبل ذلك الصحابة واستحسنوه .

جاء في تفسير القرطبي عند هذا الموضوع : (قال ابن عباس : إذا حملت تسعة أشهر ارضعت واحداً وعشرين شهراً ، وإن حملت ستة أشهر ارضعت أربعة وعشرين شهراً . وروي أن عثمان قد أتي بامرأة قد ولدت في ستة أشهر فأراد أن يقضي عليها بالحد ، فقال له علي رضي الله عنه : ليس ذلك عليها قال الله تعالى : « وَحَمْلُهُ وفِصاله ثلاثونَ شَهْراً » « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » فالرضاع أربعة وعشرون شهراً والحمل ستة أشهر ، فرجع عثمان عن قوله ولم يحدّها)[1] .

السرخسي وحديث الصدقة :

هذا وقد أفاض شمس الأئمة السرخسي في استنباط الأحكام عن طريق دلالة الإشارة ، من بعض نصوص السنة وذلك حين أورد في كتابه «الأصول» الحديث الوارد بشأن مستحقي هذه الصدقة وهو قوله عليه الصلاة والسلام : « أغنوهم عن المسألة في هذا اليوم »[2] .

---

(١) انظر « تفسير القرطبي » : (١٩٣/١٦) وانظر « أصول السرخسي » : (٢٣٧/١) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٧٢/١) .

(٢) روى أحمد وأصحاب الكتب الستة ـ إلا ابن ماجه ـ عن ابن عمر « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بزكاة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة » قال الشوكاني : وقد رواه أبو معشر عن نافع عن ابن عمر بلفظ «كان يأمرنا أن نخرجها قبل أن نصلي،فإذا انصرف قسمه بينهم وقال : اغنوهم عن الطلب »أخرجه سعيد بن منصور، ولكن أبو معشر ضعيف ، ووهم ابن العربي في عزو هذه الزيادة لمسلم . راجع « منتقى الأخبار » مع «نيل الأوطار» (١٩٥/٤) «أحكام القرآن» لابن العربي :(١٩٠٩/٤) « أحكام القرآن » للجصاص : (٥٨١/٣) .

فقد قرر رحمه الله :

أ - أن الثابت بالعبارة وجوب زكاة الفطر ، ولزوم أدائها إلى الفقراء يوم العيد وذلك ما كان لأجله السياق .

ب - وأنه ثبت بالإشارة عدة أحكام :

منها - أن هذه الزكاة إنما تجب على الأغنياء لأن الإغناء لا يتحقق إلا من الغني ، وإلا ففاقد الشيء لا يعطيه .

ومنها - أن زكاة الفطر لا تُعطَى إلا لذوي الحاجة ؛ لأنهم هم الذين يتصور إغناؤهم بامتثال الأمر .

ومنها - أن إخراجها ينبغي أن يكون قبل الخروج إلى المصلى لصلاة العيد ؛ وذلك ليستغني الفقير عن المسألة ، فيحضر إلى الصلاة خالي القلب من شواغل القوت للعيال فلا يحتاج إلى السؤال .

ومنها - أن وجوب الأداء يتعلق بطلوع الفجر ، لأن اليوم اسم للوقت من طلوع الفجر إلى غروب الشمس ، وأن ما يغني المحتاج عن المسألة في ذلك اليوم أداء فيه .

ومنها - أن الخروج من عهدة الوجوب في زكاة الفطر ، يكون بإخراجها من أي مال ، لأنه ما دام المعتبر هو الاغناء فذلك يحصل بالمال بالمال المطلق ، وربما كان حصوله بالنقد أتم من حصوله بالحنطة والتمر والشعير .

ومنها - أن الأَوْلى أن يَصْرف الشخص صدقته إلى مسكين واحد ؛ فذلك أجدر أن يُحقق الإغناء المطلوب في ذلك اليوم . قال شمس الأئمة : (وإذا فرقها على المساكين كان هذا في الإغناء دون الأول ، وما كان

أكمل فيما هو المنصوص عليه فهو أفضل) [1] .

الاشارة بين الظهور والخفاء :

بعد الذي رأينا من مجموعة الأحكام التي أخذت من نصوص الكتاب والسنة بطريق دلالة الإشارة ، نلاحظ أن الإشارات تتفاوت ظهوراً وخفاء .

أ – فمنها ما يمكن إدراكه بأدنى تأمل .

ب – ومنها ما يحتاج إلى الأكثر والأوفر منه ؛ ذلك لأنها معانٍ التزامية للنصوص المترتبة على مدلولاتها ، ولا بد لإدراك هذه الإشارات من مزيد من التمرّس بألفاظ الشريعة ومدلولات اللغة وإن شئت قلت : لابد من الملكة التي تضيء السبيل في هذا المضمار .

ولذلك تفاوتت العقول والأفهام في إدراكها . واختلف العلماء في ذلك لاختلافهم في التأمل ، ومن هنا قيل - كما جاء في « أصول السرخسي » - (الإشارة من العبارة بمنزلة « الكناية والتعريض » من « التصريح » ، أو بمنزلة « المشكل » من « الواضح ») [2] .

ولقد مرت بنا عن الصدر الأول حوادث تدل على هذا التفاوت حيث يفطن البعض إلى الحكم ، ولا يفطن له آخرون ؛ كالذي رأينا حول قوله تعالى : (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) مع قوله جل وعلا :

---

(١) راجع « أصول السرخسي » (١/٢٤٠ – ٢٤١) وقد قال السرخسي بعد ذكر تلك الأحكام : (فهذه أحكام عرفناها بإشارة النص وهو معنى جوامع الكلم الذي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أوتيت جوامع الكلم واختصر لي اختصارا ») .

(٢) انظر : (١/٢٣٦) .

(وفصاله في عامين) فما فطن له علي أو ابن عباس أو كلاهما ـ حسب الروايات ـ لم يفطن له أكثر الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ، وإنما كان عندهم ذلك التهيؤ بحيث استحسنوا جميعاً ، وارتضوا ما ذهب إليه واحد أو اثنان منهم في فهم كتاب الله ؛ من درأ الحد عن امرأة ولدت لستة أشهر ، وكان ذلك سبيلاً يحتذى فيما بعد .

ولكنا نرى في مقابل ذلك أنه مهما يكن من أمر القيمة التي يمكن أن تعطى للحكم بالاشارة أو للذين أدركوه ، فإنه من غير المرضي ولا المناسب بحال ، أن تتخذ الاشارة سبيلاً للتمحّل في الفهم ، والإيغال في الكلفة ، لتطويع النص باسم الالتزام ، وربطه بفروع قد لايبدو لها نسب أصيل إليه ، كما لاتبدو لها علاقة منضبطة تشعر بأن الحكم من لوازم هذا النص ، ومما يترتب على مدلوله بالعبارة [1] .

ولقد يكون في كثير من المراجع التي نشير إليها في أثناء كتابة هذا البحث نماذج من هذه الطريقة المحفوفة بالكلفة ، ومحاولة تطويع الألفاظ قسراً ، لإحداث العلاقة بين النص وبين بعض الأحكام [2] .

---

(١) راجع « علم أصول الفقه » للشيخ عبد الوهاب خلاف (ص١٧١) «أصول الفقه » لأستاذنا أبي زهرة (ص ١٣٥) «دلالات ألفاظ الكتاب والسنة على الأحكام» للأستاذ زكي شعبان (ص ٣٢) .

(٢) راجع على سبيل المثال «تقويم الأدلة» للدبوسي (ص ٢٣٥–٢٣٧) «أصول السرخسي» (٢٣٧/١ – ٢٣٨) « التوضيح » لصدر الشريعة (١٣٠/١–١٣١) « كشف الأسرار شرح المنار » للمصنف (٢٤٩/١ – ٢٥١) .

وذلك كالذي رأينا من حديث صدقة الفطر آنفاً وكالذي يرى الباحث حول قوله تعالى : (ثم أتموا الصيام إلى الليل) من آية الصيام في سورة البقرة ، وقوله : (وَعلى الوارثِ مِثْلُ ذلِكَ) من آية الرضاع في سورة البقرة أيضاً [1] . ومثل ذلك كثير [2] .

●●●●●●●●●●

---

(١) من الآية : ٢٣٣ .

(٢) فمن الأحكام التي أخذت من قوله تعالى : (ثم أتموا الصيام إلى الليل) بدلالة الاشارة : صحة نية الصوم بعد طلوع الفجر ؛ بحجة أن ثم للتعقيب مع التراخي ؛فحين أمر بأداء الصوم بعد طلوع الفجر ـ وذلك يكون بالنية والامساك ـ عرفنا صحةالصوم بعد طلوع الفجر ، وأن جواز التقديم للتخفيف ؛ إذ لامعنى لاشتراط نية الأداء ــ كما يقول السرخسي ــ في غير وقت الأداء حقيقة . ومما أخذ من قوله تعالى : (وعلى الوارثِ مثل ذلك) أن وجوب النفقة منصرف إلى سائر القرابات ؛ فإن الوراثة فيالأصل باعتبار القرابة.كما أخذ أيضاً أن نفقة الوالدين على الأولاد لاتكون باعتبار ميراثهما بدليل أن الآية اعتبرت صفة الوراثة في سائر القرابات . قال السرخسي : (فعرفنا أن فيما بين الأولاد والآباء إنما يعتبر نفس الولاد ، ولهذا قلنا في أصح الروايتين : إن المعسر إذا كان له ابن وبنت ـ وهما موسران ـ فنفقته عليهما نصفان) وانظر : « أصول السرخسي » (١/٢٣٧ ــ ٢٣٨) فما بعدها ، « التوضيح » لصدر الشريعة مع « التلويح » للتفتازاني (١/١٣١ /١٣٣) « كشف الأسرار شرح المصنف للمنار » (١/٢٤٩ ــ ٢٥١) « المرقاة » مع « المرآة » (٢/٧٦) فما بعدها .

المطلب الثاني

بين العبارة والإشارة

مدلول العبارة والاشارة :

ماذا يفيد الحكم الذي يؤخذ من طريق كل من العبارة والاشارة ؟ هل يفيد القطع ؟ أم يفيد الظن ؟

الواقع أن الذي يمكن الوصول إليه من كلام القوم أنه في كلا الطريقين العبارة والاشارة يثبت الحكم قطعاً بالمعنى الأخص وهو إذا لم يكن هناك احتمال ناشيء عن دليل ، كما يمكن أن يكون ثبوت الحكم في الاشارة ظنياً .

وعلى رأي البعض يمكن أن يكون الثابت بالعبارة والاشارة ظنيين .

أما الذي عليه الدبوسي والسرخسي : فهو أن الثابت بالعبارة قطعي ، وأن الثابت بالاشارة يتردد بين القطعية والظنية ؛ فمنه ما يكون قطعياً ، ومنه ما يكون ظنياً حسب اختلاف الأحوال ومواقع الكلام ، وذلك قول السرخسي في « الأصول » : (الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح ، أو بمنزلة المشكل من الواضح ؛ فمنه ما يكون موجباً للعلم قطعاً ، بمنزلة الثابت بالعبارة ، ومنه ما لا يكون موجباً للعلم ، وذلك عند اشتراك الحقيقة والمجاز في الاحتمال مراداً بالكلام) [1] .

---

(١) (٢٣٦/١ – ٢٣٧) وراجع « تقويم الأدلة » للدبوسي (ص ٢٣٧-٢٣٨)

فنرى من كلام شمس الأئمة أن قطعية الثابت بالعبـــارة أمر مقرر مفروغ منه .

أما الثابت بالاشارة : فهو الذي تعرض له حالتا القطعية والظنية ، وتبدو الظنية عندما يكون المعنى محتملاً للحقيقة والمجاز .

فالحقيقة للثابت بالعبارة ، وعندها يتسم الحكم بالقطعية .

والمجاز للثابت بالاشارة ، وعندها يتسم الحكم بالظنية .

وقد سلك هذه السبيل الشيخ عبد العزيز البخاري ، وحمل كلام فخر الاسلام البزدوي عليه [١] .

وذهب كثير من المتأخرين إلى أن الاشارة ـ من حيث هي إشارة ـ كالعبارة ، لأن دلالة كل منها لفظية وهي تفيد القطع ، وأما ما ذُكر في بعض الصور ، فإنما كان بسبب العوارض فلا يقدح في قطعية الاشارة من حيث هي [٢] .

وذلك ما قرره ابن ملك في « شرحه لمنار النسفي » . فعند قول صاحب « المنار » : (وهما ـ أي العبارة والاشارة ـ سواء في إيجاب الحكم ...) قال : (أشار به إلى أنه يجوز أن يقع بينهما تفاوت في القطعية لأن العبارة قطعية ، والاشارة قطعية وقد تكون غير قطعية) [٣] .

---

(١) انظر « كشف الأسرار » (١/٧٠) .

(٢) راجع « مرقاة الوصول » لمنلا خسرو (١/٧٧) .

(٣) انظر « المنار » و « شرحه » لابن ملك مع « الحواشي » (١/٥٢٤) .

موقف الرهاوي :

أما الرهاوي في حاشيته على « شرح ابن ملك » : فلم يرتض حتمية القطع بالنسبة لعبارة النص ، بل رأى أن كلاً من العبـــارة والاشارة يمكن أن تجرى عليه القطعية والظنية ؛ فبعد أن أتى على كلام ابن ملك قال : (والحق أنها قد يكونان قطعيين وظنيين)[1] .

رأينا في المسألة :

والذي نميل إليه هو ما ذهب إليه السرخسي ومن تابعه .

فمدلول عبارة النص قطعي الدلالة ، لما أنه ليس فيـــه احتمال ناشيء عن دليل .

أما مدلول الاشارة : فيمكن أن يكون قطعياً ، كما يمكن أن يكون ظنياً ، لما قد يكون من احتمال ناشيء عن دليل .

وهذا المدلول بالاشاره لا خلاف فيه من حيث إنه معنى لازم مترتب على ما دلت عليه عبارة النص ، ولكن طريق الظنية إليه ـ من ناحية المجاز على الأقل ـ مفتحة الأبواب .

على أن ما ذهب إليه الرهاوي من إمكان الظنية في عبـــارة النص ، يمكن حمله على الحالة التي تكون فيها العبارة من العـام المخصوص ، لأن العام ـ عند الحنفية ـ إذا دخله الخصوص أصبح ظنياً ، ولكن القوم عندما يحكمون بالقطعية على عبارة النص ، فإنهم يريدون العبارة من حيث هي .

أما بعد أن تعرض لها ـ وهي من قبيل العام ـ حالة الخصوص فذاك

(١) راجع « حاشية الرهاوي » على « شرح ابن ملك » (١/٥٢٤) .

أمر آخر ؛ لأن الظنية في هذه الحال لم تعرض لها من حيث هي عبارة نص ، وإنما عرضت لها من كونها عاماً دخله الخصوص [١] .

وعلى أية حال : فما أحسب هذا الاختلاف ، من النوع الذي يمكن أن تختلف الأحكام بوجـــوده ، خصوصاً وأن الاتفاق حاصل على أن القطعية كثيراً مايراد بها معناها الأعم ، وهو عدم وجود احتمال ناشىء عن دليل ، وأن العام إذا دخله الخصوص يصبح ظني الدلالة [٢] .

التعارض بين العبارة والاشارة :

في حديثنا عن الحكم الثابت بالعبارة والحكم الثابت بالاشارة رأينا الخلاف الواقع في القطعية والظنية ، وأن الأكثر على أن العبارة والاشارة يفيدان القطعية ، وأن الاشارة قد تفيد الظنية .

ونريد أن نبين هنا : أنه حتى في الحال التي يكون موجَبُ كل من العبارة والاشارة قطعياً ، فإن التفاوت بينهما حاصل عند المعارضة من ناحية القصد بالسياق أو عدمه .

فالحكم الثابت بالعبارة يكون هو المقصود أولاً وبالذات ، والكلام قد سيق لأجله أصالة أو تبعاً ، بينما لانرى ذلك في الحكم الثابت بالاشارة ؛ إذ أن الكلام لم يسق من أجله لا أصالة ولا تبعاً . ولا شك أن مايكون مقصوداً من السياق ، أقوى مما لايكون مقصوداً منه .

---

(١) انظر «المنار» مع « شرحه » لابن ملك و « حاشيةالرهاوي» عليه(١/٥٥) .

(٢) راجع « التوضيح» مع « التنقيــح » (١/٣٥ ، ١٢٩) وانظر « مختصر المنار » لابن حبيب الحلبي مع «شرحه» لقاسم بن قطلوبغا . مخطوط دار الكتب المصرية .

ومن الطبيعي أن يظهر أثر ذلك عند التعارض - كما أشرنا من قبل - فيقدم الحكم الثابت بالعبارة ، على الحكم الثابت بالاشارة ، مع أن كلاً منهما يعتبر ثابتاً بالنص .

١ - ومن النصوص التي أوردوها لذلك قول الله تعالى : (يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُم القِصَاصُ في القَتْلَى ، الحُرُّ بالحُرِّ وَالعَبْدُ بِالعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى)[1] . مع قوله جلّ وعز : (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا ، وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذاباً عَظِيماً)[2] .

فمدلول العبارة في النص الأول ظاهر في وجوب القصاص من القاتل المعتدي ، إذ معنى قوله تعالى : (كتب عليكم) : فرض عليكم . قال أبو جعفر الطبري : (كتب عليكم القصاص في القتلى) فرض عليكم[3] .

وإذا تأملنا النص الثاني من سورة النساء وجدناه يدل بالاشارة على أن لا قصاص على القاتل المعتدي ؛ لأن الله تعالى جعل جزاءه الخلود في جهنم وغضب عليه وأعد له العذاب العظيم . وقد اقتصر على ذلك في مقام البيان ، والاقتصار في مقام البيان - كما قالوا - يفيد الحصر .

وعليه فالقاتل المعتدي ليس له جزاء في الدنيا ، وإنما جزاؤه أخروي

---

(١) سورة البقرة : ١٧٨ .

(٢) سورة النساء : ٩٣ .

(٣) راجع الطبري في « التفسير » (١٧٨/٣) وانظر هناك حدود هذا الفرض في معنى : « كتب عليكم » .

وهو الخلود في جهنم ، إذ أن الاقتصار على الجزاء الأخروي في مقـــام البيان ، استلزم أنه لا جزاء عليه في الدنيا .

فيقدم الحكم الثابت بالعبارة على ما ثبت بالاشارة ويكون القصاص واجباً على القاتل المعتدي ، وهو ذلك القاتل عمداً بغير حق [1] .

رأينا في هذا المثال :

على أن لنا أن نعفي أنفسنا من هذا المثال ، فنقرر في هذه المسألة أن الله تبارك وتعالى بعد أن ذكر حكم من قتل المسلم خطأ في قوله جل ذكره : (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إلى أهلِهِ إلا أنْ يَصَّدَّقوا ..) [2] ذكر في الآية التي تليها حكم من قتله عامداً واقتصر على ذكر عقوبته في الدار الآخرة ؛ لأنه ذكر عقوبته في الدنيا - وهي القصاص - في قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ، الحر بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى) .

وهكذا يتحصّل لدينا : أن الله أوجب القصاص في القتل العمد في آية البقرة (كُتِبَ عَلَيْكُم القِصَاصُ في القَتْلَى) وأوجب الدية والكفارة في القتل الخطأ في قوله : (ومن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً ...) الآية .

فعُلم أن الذي وجب فيه القصاص هو القتل العمد ، وكان من شدة

---

(١) راجع «دلالات الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية» لزكي شعبان (ص ٣٤) ؛ « أصول الفقه » لأستاذنا أبي زهرة (ص ١٣٩) .

(٢) سورة النساء : ٩٢ .

هول الجريمة . أن أضاف الله إلى العقوبة الدنيوية ـ وهي قتل القاتل قصاصاً ـ عقوبة أخروية ، هي الغضب الإلهي ، والخلود في جهنم والعذاب العظيم .

وإني لأخشى أن نتجنى على مقصد الشارع في حفظ الأنفس ، حين نحوّل آية الجزاء الأخروي بما فيها من التهديد والايعاد ، والابراق والارعاد ـ كما قال الزمخشري ـ إلى أنها تعطي بـ (إشارة النص) عدم عقوبة القاتل في الدنيا .

فهي ـ كما يدرك بملاحظة النصوص مجتمعة ـ لم تسق للعقوبة الدنيوية ، ولكن سيقت لبيان فداحة الأمر في قتل المؤمن ، وجاءت بعقوبة أخروية تضاف إلى ما جاءت به سورة البقرة من العقوبة الدنيوية (كتب عليكم القصاص في القتلى) تلك العقوبـــة التي تنظم أمور المجتمع ، وتحفظ على الأفراد والجماعات حياتهم مصداقاً لقوله تعالى : (وَلَكُم في القِصاصِ حَيَاةٌ يا أولي الألبَابِ لَعَلَّكُم تَتَّقُون) [1] .

ولقد جاءت السنة بالتهويل من أمر تلك الجريمة في أحاديث كثيرة : من ذلك ما رواه ابن عمر : أن رسول الله ﷺ قال : « لَزوالُ الدنيا أهون على الله من قتل امرىء مسلم » [2] .

ومهما يكن من أمر ، فإن الآية تعد قتل المؤمن من الكبائر ، بل

---

(١) راجع « الكشاف » للزمخشري (٤٢٧/١) « تفسير آيات الأحكام » للسايس وإخوانه (١٢١/٢ – ١٢٥) .

(٢) أخرجة الترمذي والنسائي . وروى الزمخشري في « الكشاف » أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن هذا الإنسان بنيان الله ، ملعون من هدم بنيانه» (٤٢٧/١) .

لقد حصل الخلاف في قبول توبة القاتل . والمروي عن ابن عباس أنه لاتوبة له ؛ فقد أخرج ابن جرير الطبري عن سالم بن أبي الجعد قال : « كنا عند ابن عباس بعد ما كُفَّ بصره ، فأتاه رجل فناداه : ياعبد الله بن عباس ، ماترى في رجل قتل مؤمناً متعمداً ؟ فقال : جزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيما . قال : أفرأيت إن تاب ، وآمن وعمل صالحاً ، ثم اهتدى ؟ قال ابن عباس : ثكلته أمه ، وأنّى له التوبة والهدى ؟ فوالذي نفسي بيده لقد سمعت نبيكم ﷺ يقول : ثكلته أُمه : رجل قتل رجلاً متعمداً جاء يوم القيامة آخذاً بيمينه أو بشماله ، تشخب أوداجه دماً في قَبَل عرش الرحمن يلزم قاتله بيده الأخرى يقول : سل هذا فيم قتلني ؟ والذي نفس عبد الله بيده لقد أنزلت هذه الآية فما نسختها من آية حتى قبض نبيكم ﷺ ، وما نزل بعدها من برهان »[1] .

٣ — ومن الأمثلة التي يوردونها للتعارض بين العبارة والاشارة قوله تعالى في آية الرضاعة من سورة البقرة : (وَعَلى المَوْلودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بالمَعْروفِ) .

فهذا النص يدل بالاشارة ـ فيما يدل عليه من أحكام مر بعضها آنفاً ـ أن الأب مقدم في حق الإنفاق من مال الابن ، على من سواه ممن لهم حق النفقة من الأقرباء بما في ذلك الأم ، فإذا كان الولد لايستطيع النفقة

---

(١) راجع « تفسير الطبري » (٦٣/٩) « تفسير ابن كثير » (٥٣٦/١-٥٣٧) « تفسير آيات الأحكام » بإشراف السايس (١٢٦/٢) .

عليها ، بل على واحد منها ، قُدم الأب على الأم ، لأن الأب عندما وجبت عليه وحده النفقة على الابن ، كان ذلك الأب مقدماً على غيره عند الحاجة إلى النفقة .

ولكن هذا الحكم الثابت بالاشارة معارض بما روى أبو هريرة « أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال : من أحق الناس بحسن صحابتي يا رسول الله ؟ فقال ﷺ : أمك ، قال : ثم من ؟ قال : أمك ، قال : ثم من ؟ قال : أمك ، قال : ثم من ؟ قال : أبوك »[1] .

فهذا النص من السنة يدل بعبارته على تقديم الأم على الأب في النفقة ، وما دام الأقوى هو المقدم عند التعـــارض ، وجب تقديم الحكم الثابت بعبارة النص - الذي أفاد تقديم الأم - على الحكم الثابت بإشارة النص - الذي أفاد تقديم الأب - وتكون الأم أولى من الأب في النفقة .

والواقع أن فقهاء الحنفية قد عرضوا مسألة تقديم الأب أو الأم في حق النفقة ، في حالة كون الابن عاجزاً عن الانفاق ، غير عاجز عن الكسب - والأب والأم موجودان وكلاهما بحاجة إلى النفقة - لأن الأب عـاجز عن الكسب ، فاستوى مع الأم العاجزة بطبيعة أنوثتها ، أو هي استوت معه لهذا ، إذ قرروا أن الأم تعتبر كالأب العاجز لأن الأنوثة لوحدها عجز .

ففي هذه الحالة إذا كان الولد لايستطيع الانفاق إلا على أحد أبويه ،

---

(١) رواه البخاري ومسلم.وفي رواية«يا رسول الله من أحق الناس بحسن الصحبة؟ قال : أمك ثم أمك ، ثم أباك ثم أدناك ثم أدناك». قال الإمام النووي :(« ثم أباك » هكذا منصوب بفعل محذوف أي ثم بر أباك) .

فالأم أحق بالانفاق عند الحنفية ، وهذا هو القول المعتبر : وقيل : الأب أحق . وقيل : تقسم النفقة بينهما »[1] .

على أنه لابد ـ في رأينا ـ من نظرة جديدة إلى واقع المرأة اليوم ، وما تفتح أمامها من مجالات للعمل ، قد تكون مشروعة في بعض الأحيان وعلى أساس هذه النظرة ، يمكن تفضيل قول على قول ، مما ذكره هؤلاء الأئمة رحمهم الله .

وهكذا كان ما ذهب إليه الفقهاء من الحنفية ثلاثة أقوال في المسألة ، كما ذكرنا .

الأول ـ تقديم الأم فهي أحق لعجزها .

الثاني ـ تقديم الأب فهو أحق لأنه هو الذي يجب عليه نفقة الابن في صغره .

---

(١) راجع « البدائع » (٣٦/٤) فما بعدها « الهداية وفتح القدير » (٣٤٧/٣) « حاشية ابن عابدين (٧٦٣/٢) . هذا : وتفصيل أمر هذه النفقة الواجبة على الولد في الحال المذكورة : أن الولد في حال قدرته على الكسب وعجزه عن الإنفاق ، إما أن يكون له فضل كسب عن حاجة أولاً : فإن كان له فضل كسب ، أجبر على إنفاق الفاضل ، وعلى من يرث الأب ـ حين عدم الابن ـ أن يكمل النفقة . وإن لم يكن للولد فضل كسب : فإن كان يعيش وحده لم يجبر على ضم أحد من أبويه إليه قضاء، ويلزمه ذلك ديانة .

وإن كان له عيال أجبر على ضم أحد أبويه ـ على الحد الذي مر ـ قضاء وديانة يطعمه مما يطعمهم لأن طعام الأربعة ـ كما قالوا ـ يكفي الخمسة من غير أن يضرهم ضرراً فاحشاً بخلاف طعام الواحد إذا قسم على الاثنين فإنه يضره ضرراً بالغاً إذ يأكل حينئذ مالا يكفيه لغذائه فيضعف عن الكسب . وإذا كانت الأم لمجرد عجزها بكونها أنثى تستوي مع الأب الزمن تعرض حالة وجودهما معاً والابن على الأمر الذي ذكرنا .

الثالث – تقسيم النفقة بينهما .

وقد اعتبر القول الأول هو المنصور عند الحنفية ، وعبر عنه صاحب الدر المختار بقوله : (لو لم يقدر إلا على نفقة أحد والديه فالأم أحق) وبعد أن ذكر ابن عابدين [1] القولين الآخرين ، أيدّ القول الأول برواية ثالثة لحديث حُسن الصحقبة فقال : (ويؤيد الأول ما رواه أحمد وأبو داوود والترمذي وحسّنه عن معاوية التستري « قلت : يا رسول الله من أبرّ ؟ قال : أمك ، قلت : ثم من ؟ قال : أمك ، قلت : ثم من ؟ قال : أباك ثم الأقرب فالأقرب) [2] .

ومن الواضح أن الفقهاء الذين جنحوا إلى تقديم الأم في حق النفقة في تلك الحال ، لم يكن الموجح الأول عندهم مسألة تقديم العبارة على الاشارة ، وإنما هو عجز الأم بطبيعة أنوثتها ؛ وأيد ابن عابدين هذا الرأي بالحديث الآنف الذكر .

وفي رأينا أن الاتجاه إلى اعتبار الحديث مؤيداً للحكم لا أساساً قام عليه الحكم ، يهون من طلب إثبات أن هذا الحديث من « المشهور » ليصلح بياناً لعام الكتاب إذا جرينا على أن الاشارة لها عموم كما هو مذهب الأكثرين .

---

(١) هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز ، مولده ووفاته في دمشق ،كان إمام الحنفية في عصره . من أهم مصنفاته « رد المحتار على الدر المختار » ويعرف بحاشية ابن عابدين ، « مجموعة رسائل » في موضوعات شتى هامة . توفي رحمه الله سنة ١٢٥٢ هـ .

(٢) راجع ابن عابدين (٢/٦٧٣ – ٦٧٧) « شرح قانون الأحوال الشخصية السوري » للأستاذ الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله . (١/٢٤٥–٢٤٦) .

نقول هذا : لأن الحديث لايقوى على الوقوف في مقابلة الكتاب فيخصص عامه ، ويقيدّ مطلقه عند الحنفية إلا إذا كان متواتراً أو مشهوراً ؛ فحين يراد تقديم حديث حسن الصحابة « عبارة » على الآية « إشارة » يجب إثبات أن هذا الحديث من المشهور .

٣ – هذا : ومما مثّل به كثير من الأصوليين [١] للتعارض بين عبارة النص وإشارة النص ، ما روي عن أبي أمامة الباهلي [٢] أن النبي ﷺ قال : « أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليها وأكثره عشرة أيام » [٣] مع ما روي أنه ﷺ قال في النساء : « إنهن ناقصات عقل ودين فقيل : ما نقصان دينهن ؟ ﷺ فقال : تقعد إحداهن شطر عمرها لاتصوم ولا تصلي » .

قالوا : إن هذا الحديث ، وإن كان مسوقاً لمسألة نقص العقل والدين في المرأة ، إلا أن دلالة الاشارة فيه ، تعطي أن مدة الحيض خمسة عشر يوماً – كما هو مذهب الشافعي – لأن ما تقع فيه المرأة من ترك الصلاة والصوم شطر دهرها ، إنما كان بسبب ما يعرض لها من الحيض في كل

---

(١) انظر مثلاً « المنار » للنسفي مع « شرحه » لابن ملك وحاشيتي الرهاوي وعزمي زاده (١/٢٢٥) .

(٢) هو الصحابي (صدي) بالتصغير ، بن عجلان الباهلي أبو أمامة مشهور بكنيته وروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن عمر وعثمان وعلي وأبي عبيدة وعدد غيرهم. قال ابن حبان : كان مع علي في صفين . توفي رضي الله عنه سنة ٨٦ هـ .

(٣) أخرجه الطبراني والدارقطني .

شهر ، والشطر [1] هو النصف فيلزم من هذا : أن مدة الحيض خمسة عشر يوماً حتى يتحقق أن تركها للصيام والصلاة يستغرق نصف عمرها الذي جاء الحديث على ذكره .

وهكذا يقع التعارض بين الحكم الثابت بالعبارة : وهو أن أكثر الحيض عشرة أيام كما هو مذهب الحنفية ، وبين الحكم الثابت بالاشارة : وهو أن أكثره خمسة عشر يوماً ، كما هو مذهب الشافعي .

وفي المعارضة يقدم الأقوى ؛ فيؤخذ بالحكم الثابت بعبارة النص دون الثابت بإشارة النص .

وتكون النتيجة لذلك أن بين أيدينا نصاً دلّ بعبارته على أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام أخذ به الحنفية . ونصاً آخر دل بإشارته على أن المدة أكثرها خمسة عشر يوماً أخذ به الشافعي ، فنعتبر أكثر مدة الحيض عشرة أيام ، أخذاً بمدلول العبارة .

رأينا في المثال :

غير أن هنالك ما يدعو للقول بأن هذا التمثيل غير صحيح :

---

(١) هذا وممن اعتبر حجة الشافعي فيما ذهب إليه قائمة على دلالة الاشارة من حديث الشطر المدعى : صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية ، فلم يعرض لنقد رواية الحديث ، وإنما ادعى فقط أن إشارة الحديث هي حجة الشافعي على ماذهب إليه ، ورأى أنها ليست بالواضحة ، إذ الشطر ليس بموضوع للنصف فقط بل للبعض وإن زاد على النصف أو نقص عنه بدليل قوله تعالى : (فول وجهك شطر المسجد الحرام) وقوله صلى الله عليه وسلم : «الوضوء شطر الإيمان» ولم يرد أنه نصف باتفاق « منهاج الوصول » (ق ١٤١).

أ – فالحديث الثاني : وهو حديث الشطر ، لم يصح وروده بهذا اللفظ وقد ذكر البيهقي أنه لم يجده في شيء من كتب الحديث . وقال ابن الجوزي[1] : هذا الحديث لا يعرف ، وقال النووي : إنه باطل[2].

والصحيح فيه ما رواه البخاري ومسلم واللفظ للبخاري عن أبي سعيد الخدري قال : « خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلى ، فمرّ على النساء ، فقال : يا معشر النساء تصدّقن فإني أريتكن أكثر أهل النار ، فقلن : وبم يا رسول الله ؟ فقال : تكثرن اللعن وتكفرن العشير ، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للبّ الرجل الحازم من إحداكن ، قلن : وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال : أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل ؟ قلن : بلى ، قال : فذلك من نقصان عقلها ، أليس إذا حاضت لم تصلّ ولم تصم ؟ قلن : بلى ، قال :

---

(١) هو عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي أبو الفرج علامة عصره في التاريخ والحديث والتفسير نسبته إلى مشرعة الجوز من محال بغداد، ذكر العلماء أن له حوالي ثلاثمائة مصنف منها : « المنتظم في تاريخ الملوك والأمم » مطبوع ستة أجزاء منه « مناقب عمر بن عبد العزيز » وكتاب « الضعفاء والمتروكين » في رجال الحديث و « نزهة الأعين والنواظر في علم الوجوه والنظائر » في التفسير و « الموضوعات » في الحديث . توفي رحمه الله ببغداد سنة ٥٩٧ هـ .

(٢) راجع « فتح القدير » (١/١١٣) « المنار » و « شرحه » لابن ملك مع حاشية الرهاوي (١/٥٢٥) « المرقاة » مع « المرآة » (٢/٧٧ – ٧٨) زكي شعبان (ص ٣٥) .

فذلك من نقصان دينها »[1] .

ب ـ هذا من جهة الرواية ، أما من جهة فقه الحديث ومعرفة الواضح والمبهم من ألفاظه التي بها يستدل على الحكم : فإن الشطر ـ لو صح الحديث ـ ليس متمحضاً للنصف لغة ، ولكنه يطلق على البعض أيضاً ، ورأي العلماء أنه لايراد به في الحديث هنا إلا البعض ، بناء على احتساب مدة الحمل والإياس من العمر ولا حيض فيها[2] .

ولعل من الخير أن لا نقف عند حدود صحة المثال أو عدم صحته ، بل نكشف عن بعض الجوانب الأخرى من المسألة .

ذلك أننا نريد أن نرى إلى أي حد ينطبق ـ على ما بين أيدينا من آثار الشافعي ـ القول باعتماده على الحديث المذكور في القول بأن أكثر الحيض أو أقله من الأمور التي تبنى على خطابات الشارع ، أم على التوقيف المبني على الاستقراء والتتبع لحالات متعددة ؟

وماذا كانت حجة الحنفية في الاستدلال على أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام ؟

دليل الشافعي :

الواقع أن كلام الشافعي عن الموضوع لايدل من قريب أو بعيد على احتجاجه بالحديث المتقدم ، وإنما بنى رأيه على الاستقراء والتتبع لعدد

---

(١) انظر « فتح الباري » (١/٢٧٩) .

(٢) راجع « المنار » و « شرحه » لابن ملك مع حاشيتي الرهاوي وعزمي زاده (١/٢٢٥) « مرقاة الوصول » مع « المرآة » (٢/٧٨) .

من الحالات عند بنات حواء ، نقلها إليه من يثق بدينه وأمانته من المسلمين .

وذلك ظاهر في معرض حديثه عن مسألة أقل الحيض .

جاء في « الأم » من كلام طويل له مع بعضهم (قلت : قد رأيت امرأة أثبت لي عنها أنها لم تزل تحيض يوماً ولا تزيد عليه ، وأثبت لي عن نساء أنهن لم يزل يحضن أقل من ثلاث وعن نساء أنهن لم يزلن يحضن خمسة عشر يوماً ، وعن امرأة أو أكثر أنها لم تزل تحيض ثلاث عشرة)[1] .

وحين استدل صاحبه بما روى عن أنس بن مالك من طريق الجلد ابن أيوب أنه قال : « قرء المرأة أو قرء حيض المرأة ثلاث أو أربع حتى انتهى إلى عشر » رد الحديث بما قاله له ابن عليّة : الجلد ابن أيوب أعرابي لايعرف الحديث[2] .

وتفاوت مدة أكثر الحيض ، وإن كان يترتب عليه الكثير من أحكام الحلال والحرام مما هو معلوم في مظانه من كتب الفقه ، إلا أن المسألة عند الإمام الشافعي - كما رأينا - متعلقة بجبلّة بنات حواء . والحكم على المدة طولاً أو قصراً في أقل الحيض وأكثره مرتبط بالوجود نتيجة الاستقراء والتتبع .

---

(١) انظر (١/٥٥) .

(٢) انظر « الأم » : (١/٥٥) وجاء في « المغني » لابن قدامة المقدسي : (١/٣٠٩) (وحديث أنس يرويه الجلد بن أيوب وهو ضعيف قال ابن عيينة : هو محدث لا أصل له وقال أحمد في حديث أنس : ليس هو شيئاً ، هذا من قبل الجلد ابن أيوب ، قيل : إن محمد ابن إسحاق رواه ، وقال : ما أراه سمعه إلا من الحسن بن دينار وضعفه جداً) .

وذلك ما فهمه الفقهاء من كلام الشافعي ، وكانت عمدتهم في الاستدلال على مدة أقل الحيض وأكثره ، وجود حالات متعددة يمكن ـ بمجموعها ـ أن تعطي حكما .

والشيرازي صاحب « المهذب » قد استدل على أقل الحيض بالوجود ثم روى عن عطاء أنه قال : « رأيت من النساء من تحيض يوماً وتحيض خمسة عشر يوماً . كما روى عن أبي عبد الله الزبيري رحمه الله قوله : « كان في نسائنا من تحيض يوماً وتحيض خمسة عشر يوماً » . ثم قال : وأكثره ـ أي الحيض ـ خمسة عشر يوماً ، لما روينا عن عطاء وأبي عبد الله الزبيري .

ولم يعرض الشيرازي إلى ذكر « حديث الشطر » إلا عند الحديث عن أقل طهر حاصل بين دمين وأنه خمسة عشر يوماً ، ولكنه اعترف أنه لم يجده بهذا اللفظ . قال رحمه الله : (وأقل طهر فاصل بين الدمين خمسة عشر يوماً لا أعرف فيه خلافاً ، فإن صح ما يروى عن رسول الله ﷺ أنه قال في النساء : « نقصان دينهن أن إحداهن تمكث شطر دهرها لا تصلي » دل ذلك أن أقل الطهر خمسة عشر يوماً لكني لم أجده بهذا اللفظ إلا في كتب الفقه)[1] .

دليل الحنفية على ما ذهبوا إليه :

علمت أن المنقول عن الإمام الشافعي أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً . والحنفية على أن هذه المدة عشرة أيام .

---

(١) « المهذب » (١/٣٨ – ٣٩) .

وقد استدل صاحب « الهداية » وغيره على مذهب الحنفية بحديث « أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليها وأكثره عشرة أيام » .

وهذا الحديث الذي رواه الدارقطني عن أبي أُمامة الباهلي قد نقل صاحب فتح القدير عن أئمة الحديث ضعفه ، ثم أورد ابن الهمام رحمه الله في ذلك عدداً من الأحاديث الضعيفة أيضاً ، منها : حديث أنس بن مالك الذي رواه الجلد بن أيوب ـ وقد تحدثنا عنه آنفاً ـ ثم قال في ختام ذلك : (فهذه عدة أحاديث عن النبي ﷺ متعددة الطرق ، وذلك يرفع الضعيف إلى الحسن ، والمقدرات الشرعية مما لا تدرك بالرأي ، فالموقوف فيها حكمه الرفع بل تسكن النفس ـ بكثرة ما روي فيه عن الصحابة والتابعين ـ إلى أن المرفوع مما أجاد فيه ذلك الراوي الضعيف ، وبالجملة : فله أصل في الشرع . بخلاف قولهم : أكثره خمسة عشر يوماً ، فلم نعلم فيه حديثاً حسناً ولا ضعيفاً ، وإنما تمسكوا فيه بما ورد عنه ﷺ أنه قال في صفة النساء : « تمكث إحداهن شطر عمرها لا تصلي » . ثم قال صاحب « فتح القدير » (وهو لو صح لم يكن فيه حجة لكن قال البيهقي : إنه لم يجده ، وقال ابن الجوزي في التحقيق : هذا حديث لايعرف وأقره عليه صاحب « التنقيح » [1] .

وهكذا يرى أنه ليس في الأمر نص قوي يثبت المدعى ، ولهذا تعود المسألة في نظرنا ـ كما قلنا من قبل ـ إلى إثبات وجود حالات على

---

(١) راجع « فتح القدير » : (١/١١٢ ـ ١١٣) وانظر في الحكم على الحديث أيضاً « نصب الراية » للزيلعي : (١/١٩١ ـ ١٩٢) من باب الحيض .

شكل معين يمكن أن تكوّن حكما . وهذا ما جعل ابن الهمام يقرر أن المقدرات الشرعية مما لايدرَك بالرأي ، للموقوف فيها حكم الرفع ؛ إذ هي نقلُ واقعةٍ أنها حصلت .

وبالرغم من عدم اعتماد الشافعي على حديث الشطر وبنائه الحكم على الموجود ، وسلوك العلماء من بعده - كما رأينا عند الشيرازي - هذا السبيل في الاستدلال [1] ، يرى ابن الهمام - كما يرى فريق من الأصوليين والفقهاء - أن دليل الشافعي على ما ذهب إليه هو ذلك الحديث وهو ما رأيناه عند « صاحب منهاج الوصول » من الزيدية الذي أورده حجة للشافعي ورد هذه الحجة بأنها غير واضحة [2] .

وعلى أية حال : فإنا نؤكد أن الأمر في نظرنا ، يجب أن يقوم على الاستقراء وإثبات الوقائع ؛ لأنه مرتبط بجبلة الأنثى . وهذا مما سار عليه الشافعي ومن بعده .

وقد تكون مجموعة الأخبار الضعيفة التي رواها ابن الهمام مبعثاً للميل إلى أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام ، ولكن لا على أنها - كما قال - تكوّن أصلاً في الشرع لهذه المسألة في الجملة ، بينما الغير لا أصل عنده . ولكن على أنها أخبار عن وجود وقائع ، ولكل من الفريقين أن يؤكد وجود ما يدعي ، بما يوثق به من الأخبار .

---

(١) راجع « الأم » للشافعي (١/٥٥ - ٤٦) « المهذب » للشيرازي (١/٣٨ - ٣٩) .

(٢) راجع « المغني » لابن قدامة (١/٣٠٨) .

ولو جاءنا عن النبي ﷺ الحديث الصحيح لجزمنا بصحة الوجود، لأن الرسول صلوات الله عليه لايبني على النادر ويترك الغالب الكثير .

ولقد كان العلماء من وراء ثبوت هذه الوقائع ؛ فذهب أحمد إلى أن أكثر مدة الحيض - كما هو عند الشافعي - خمسة عشر يوماً ، ونقل إسحاق بن راهويه عن عطاء : الحيض يوم واحد ، وقال سعيد بن جبير : أكثره ثلاثة عشر يوماً ، بينما يرى الإمام أبو حنيفة والصاحبان : أن أقله ثلاثة ، وأكثره عشرة[1] .

من إشارة النص في القانون :

من أمثلة دلالة الاشارة في نصوص القانون ما يلي :

١ - جاء في المادة /١٧٤/ من قانون العقوبات المصري أن « المرأة المتزوجة التي ثبت زناها يحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد عن السنتين ، ولكن لزوجها أن يقف تنفيذ الحكم برضائه معاشرتها » .

فقد دلت هذه المادة بعبارة النص - كما أسلفنا في حينه - على أمرين هما : عقوبة الزوجة التي ثبت زناها ، وحق الزوج في وقف تنفيذ هذه العقوبة .

وتدل المادة المذكورة من طريق إشارة النص على أن زنا الزوجة ليس له طابع الجرائم العامة ، فهو ليس جناية على المجتمع في نظر الشارع وإنما هو جناية على الزوج ، وهذا لازم لتخويل حق إسقاط العقوبة للزوج إذ لو كان جناية على المجتمع كالسرقة مثلاً ، ما ثبت لأحد حق إسقاط عقوبته .

---

(١) راجع « المغني» لابن قدامة (٣٠٨/١) « المهذب » للشيرازي (٣٨/١-٣٩) « الهداية » مع « فتح القدير » (١١٢/١ - ١١٣) .

٢ — جاء في المادة / ١٥٥ / من القانون المدني المصري الملغى أنه « يجب على الفروع وأزواجهم ما دامت الزوجية قائمة أن ينفقوا على الأصول وأزواجهم » .

وقالت المادة / ١٥٦ / منه « كذلك يجب على الأصول القيام بالنفقة على فروعهم ، وأزواج الفروع ، والأزواج أيضاً ملزمون (بالنفقة) على بعضهم » .

وفي المادة / ١٥٧ / منه أيضاً جاء النص على أن « تقدير النفقات يكون بمراعاة لوازم من تفرض لهم ، ويُسر من تفرض عليهم . وعلى كل حال يلزم دفع النفقات شهراً بشهر مقدماً » .

فإذا كانت كل مادة من هذه المواد الثلاث ، تعطي بعبارة النص حكماً موضوعياً من أحكام النفقات ، إنه يفهم منها بإشارة النص اختصاص المحاكم الأهلية بالقضاء بها ؛ لأن النص عليها في القانون المدني الذي تطبقه يلزم منه وجوب تطبيق هذه المحاكم لتلك الأحكام . فهذا الاختصاص معنىً لازم لورود المواد المذكورة في القانون ، وهو غير مقصود من السياق أصالة ولا تبعاً فهو مفهوم بالالتزام من طريق إشارة النص [١] .

---

(١) انظر : « علم أصول الفقه » للمرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف (ص ١٧٠-١٧١) « المدخل للعلوم القانونية » للدكتور البدراوي (ص ٢١٨ — ٢١٩) الدكتور مرقص (١/٢٠٦ — ٢٠٧) .

هذا : ومن إشارة النص ما جاء في المادة /٨٣٨/ من القانون المدني المصري في باب قسمة المال الشائع : من أن المحكمة الجزئية تفصل في المنازعات التي تتعلق بتكوين الحصص ، —

. . . .

— وفي كل المنازعات الأخرى . فإن نص هذه المادة يدل بعبارته على أن المحكمة الجزئية — وهي صاحبة الاختصاص في دعاوى القسمة أياً كانت قيمتها — تفصل بنفسها في المنازعات ذات العلاقة بتكوين الحصص ، كما تفصل أيضاً في غير ذلك من المنازعات التي يتوقف عليها إجراء القسمة : كالمنازعات المتعلقة بملكية بعض الشركاء، أو بمقدار أنصبتهم إذا كانت هذه المنازعات تدخل ضمن اختصاصها وفقــاً للقواعد العامة ، وإلا فإنها لاتفصل فيها بنفسها . وإذا كان ما ذكرنا هو مدلول المادة المذكورة من طريق عبارة النص . فإنها تدل بإشارة النص عن طريق الالتزام أن توقف المحكمة الجزئية إجراءات القسمة إذا أثير لديهـا نزاع من هذا النوع الأخير ، وكان يدخل بطبيعته ضمن اختصاص المحكمة الابتدائية ، إلى أن تفصل هذه المحكمة الأخيرة في هذا النزاع . وانظر الدكتور مرقص (١/٢٠٦ — ٢٠٧) .

المبحث الثالث

دلالة النص

المطلب الأول

ماهية دلالة النص

وأما دلالة النص فهي : دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه ، لاشتراكهما في معنىً يدرك كل عارف باللغة أنه مناط الحكم من غير حاجة إلى نظر واجتهاد ، يستوي في ذلك أن يكون ما سكت عنه أولى بالحكم مما ذكر ، أو مساوياً له .

فحين تدل عبارة النص على حكم ، ويفهم من النص هذا الحكم في واقعة أخرى مسكوت عنها غير منطوق بها ، لتحقق موجب الحكم لغة : تسمى هذه الدلالة « دلالة النص » .

وعلى هذا يدل كلام القوم عن هذا النوع من طرق دلالة اللفظ على الحكم ، وإن اختلف التعبير [1] .

---

(١) قال الشيخ عبد العزيز البخاري في « كشف الأسرار »: (دلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده) .

وكان بعضهم أصرح منه في ذكر المعنى اللغوي فقال : (دلالة النص هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي) . راجع « كشف الأسرار » على «البزدوي» (٧٣/١) .

ومن أوضح ما جاء في تعريفها ما رأيناه عند صـــدر الشريعة حيث يقول : (هي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى)[1] .

ومن هنا اعتبر العلماء أن الحكم الثابت بدلالة النص ، ثابت بطريق المفهوم اللغوي ، لا بطريق الاجتهاد والاستنباط ؛ لأن موجب الحكم الذي تحقق في المسكوت عنه ـ كما تحقق في عبارة النص ـ إنما كان إدراكه بمجرد المعرفة باللغة ، وإن كان الظهور والوضوح على مراتب تتفـــاوت بحسب طبيعة النص ، وحسب إدراك من يريد استنباط الحكم من النص .

ومسألة ثبوت الحكم بالمعنى اللغوي ، جاءت صريحة فيما كتب البزدوي والسرخسي ومن تبعهما . قال فخر الإسلام : (وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغةً لا استنباطاً)[2] .

وقال شمس الأئمة السرخسي : (فأما الثـــابت بدلالة النص : فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة ، لا استنباطاً بالرأي)[3] .

هذا : ولأن الحكم في هذه الدلالة يؤخذ من معنى النص ، لا من لفظه سماها بعضهم « دلالة الدلالة » ويسميها الكثيرون « فحوى الخطـاب » لأن فحوى الكلام معناه ، ومنه قولهم ـ كما في « أساس البلاغة » ـ : عرفت ذلك في فحوى كلامه ، بالمد : أي فيما تنسمت من مراده بما تكلم

---

(١) راجع « التوضيح » مع « التلويح » : (١٣١/١) .

(٢) راجع « أصول البزدوي » : (٧٣/١) مع « شرحه » لعبد العزيز البخاري .

(٣) راجع « أصول السرخسي » : (٢٤١/١) .

به ، ولهذا المعنى أيضاً يسمونها « لحن الخطاب » لان الفحوى واللحن والمعنى سواء [1] .

ويسميها الشافعية ومن معهم - كما سيأتي - « مفهوم الموافقة » لأن مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق ، فما دلت عليه العبارة وما دلت عليه الدلالة : متوافقان في موجب الحكم كما قدمنا [2] .

وهكذا اختلفت التسميات لهذا الطريق من طرق الدلالة على الحكم ، باختلاف النظرة إلى الوجوه المتعددة والحيثيات .

١ - ومما يذكر من أمثلة دلالة النص : ما يعطيه قول الله تعالى في سورة الإسراء : (وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ، إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا) [3] .

فإن عبارة النص في الآية تدل على تحريم التأفيف ، وأن الواجب على الولد أن يستعمل مع الوالدين حسن الخلق ، ولين الجانب ، والاحتمال ، حتى لايقول لهما إذا أضجره مـــا قد يستثقل من مؤنهما : (أُفٍّ) ، فضلًا عما يزيد عليه ، فالله ضيّق الأمر في مراعاتهما - كما قال الزمخشري - حتى لم يرخص في أدنى كلمة تنفلت من المتضجر ، مع موجبات الضجر ومقتضياته ، ومع أحوال لا يكاد يدخل صبر الإنسان معها في الاستطاعة [4] .

---

(١) « أساس البلاغة » :(ص ٢٣٥ - ٢٣٦) وانظر المادة في « المصباح المنير» .

(٢) راجع «كشف الأسرار» لعبدالعزيز البخاري : (٧٣/١) «التلويح» : (١٣٣/١) .

(٣) الآية : ٢٣ .

(٤) راجع « الكشاف » للزمخشري : (٥١٣/٢) .

وكل عارف باللغة العربية ، يدرك أن المعنى الذي كان من أجله تحريم هذا الأدنى من الكلام ، وهو قول : (أف) إنما هو الإيذاء والايلام للوالدين ، وأن المقصودَ من تحريم التأفيف والنّهر ، كفُّ الأذى عنها ، ومراعاةُ حرمتها .

وهذا المعنى موجود في الضرب والشتم وما أشبه ذلك ، فيتناولها النص وتعتبر حراماً ، فتعطى حكم التأفيف والنهر الذي ثبت بعبارة النص ، ويكون ثبوت التحريم فيها « بدلالة النص » .

بل إن الشتم والضرب وما جرى مجراهما — من أي نوع من أنواع الأذى ـ تعتبر حراماً بالأولى لأن الايذاء ـ الذي أدركنا لغة أنه موجّب الحكم ـ موجود بشكل أوفى وأوضح في هذه الأمور ، والنهي عن الأقل يحمل حتمية النهي عن الأكثر [1] .

٢ — ومن ذلك قوله تعالى : (وَمِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ، وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا : لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللهِ الكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) [2] .

فعبارة النص في الشطر الأول من الآية : تدل على أن فريقاً من أهل الكتاب يتصف بالأمانة ، إلى حد أنه لو ائتمن على قنطار ، فإنه يؤديه .

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (١/٢٤٢) .

(٢) سورة آل عمران : ٧٥ .

ويفهم من ذلك بطريق الأولى وبمجرد المعرفة باللغة : أن هذا الفريق لو كان ما ائتمن عليه أقلَّ من القنطار ، فإنه يؤديه ، لأن من يكون أميناً في الكثير ، فهو في القليل أمينٌ بالأولى .

والشطر الثاني من الآية : يدل بالعبارة على أن فريقاً آخر من أهل الكتاب أنفسهم يتسم بالخيانة ، حتى انه لو ائتمن على دينار فإنه لايؤديه إلى من ائتمنه .

ويفهم من ذلك بطريق دلالة النص ، أن هذا الفريق الذي لايؤدي أمانة الدينار ، لو ائتمن على ما هو أكثر من دينار ، لايؤديه إلى من ائتمنه عليه بالطريق الأولى ؛ لأن من سمته الخيانة في القليل ، فهو خائن في الكثير بالأولى .

وهكذا يكون معنى الآية : أن أهل الكتاب فيهم الأمين الذي يؤدي أمانته – وإن كانت كثيرة – وفيهم الخائن الذي لايؤدي ما ائتمن عليه – وإن كان حقيراً – ومن كان أميناً في الكثير فهو في القليل أمين بالأولى ، ومن كان خائناً في القليل ، فهو في الكثير خائن بالأولى [1] .

٣ – ومن أمثلة دلالة النص أيضاً قوله جل وعلا : (إِنَّ الذينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ اليَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ في بُطونِهِمْ ناراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعيراً) [2] .

---

(١) راجع « التحرير » مع « التقرير والتحبير» (١/١١٢ – ١١٣) «تفسير فتح القدير » للشوكاني (١/٣٢٢) .

(٢) سورة النساء : ١٠ .

فهذا النص القرآني يدل بعبارته على أن أكل أموال اليتامى ظلماً حرام ، وسبب هذا التحريم الذي يتبادر بمجرد المعرفة باللغة ، هو تهديد أموال اليتامى وإتلافها وتضييعها عليهم .

وعلى هذا يتناول التحريم كل ما من شأنه تفويت هذا المال : من إحراق ، وتبديد بأي نوع من أنواعه ، وتقصير في المحافظة عليه من قبل ولي اليتيم ؛ لأن ذلك يعتبر أكلا ظالماً لأموال اليتامى . فثبوت التحريم واقع من طريق دلالة النص ، لأنها كلها تستوي مع ما ورد في الآية بأنها اعتداء على مال القاصر العاجز عن دفع الاعتداء .

٤ – ومثل ذلك قوله تعالى في آية المحرمات من سورة النساء : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ ، وَعَمَّاتُكُمْ ، وَخَالاتُكُمْ ، وَبَنَاتُ الأَخِ ، وَبَنَاتُ الأُخْتِ ..)الآية.

فإن عبارة النص واضحة في الدلالة على تحريم الزواج بالأخت والعمة والخالة وبنت الأخ وبنت الأخت .

ولقد يبدو لكل عالم بالوضع أن سبب التحريم في هؤلاء النساء هو القرابة المقتضية لنوع خاص من الاعزاز والتكريم . وهذا السبب الموجب للحكم يبدو متوفراً على شكل أوفى وأزيد ، في الجدات ، وبنات الأولاد ، فإن العمات والخالات أولاد الجدات ، وبنات الأولاد أقرب من بنات الإخوة والأخوات .

فيكون النص الدال بعبارته على تحريم الزواج بالعمات والخالات ، دالاً بالأولى على تحريم الجدات ، فيحرم الزواج بهن ، حرمته بالعمات

والخالات . كذلك يتناول التحريم بطريق دلالة النص بنات الأولاد ، ويحرم الزواج بهن حرمته ببنات الأخوة وبنات الأخوات .

وهكذا تناول النص بروحه ومعناه ، محرمات تبدو أولى من المحرمات المذكورات التي تناولتها العبارة .

٥ – هذا وقد ضرب شمس الأئمة السرخي لدلالة النص أمثلة من السنة ، قرر أن الأحكام فيها أخذت من النصوص بطريق دلالة النص لا بطريق القياس .

– كان من ذلك ما روي « أن ماعزا [١] زنى – وهو محصن – فرجم » [٢] فقد رُجم ماعز لأنه زنى وقد أُحصن ، لا لأنه ماعز .

---

(١) هو ماعز بن مالك الأسلمي ، قال ابن حبان: له صحبة . وهو الذي رجم – كما في « الصحيحين » وغيرهما – في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي بعض طرق حديثه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « لقد تاب توبة لو تابها طائفة من أمتي لأجزأت عنهم » وفي صحيح أبي عوانة وابن حبان وغيرهما عن جابر « أن النبي صلى الله عليه وسلم لما رجم ماعز بن مالك قال : لقد رأيته يتحصص في أنهار الجنة » .

(٢) قصة ماعز رضي الله عنه رواها عن عدد من الصحابة – كابن عباس وأبي هريرة وزيد بن خالد وغيرهم – الإمام أحمد والبخاري ومسلم وأبو داوود والترمذي وابن حبان وأبو عوانة بروايات متعددة وألفاظ مختلفة ، واتفق الشيخان على إحدى الروايات دون تسمية صاحب القصة. وفي رواية لأبي داود عن ابن عباس قال : « جاء ماعز بن مالك إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فاعترف بالزنا مرتين فطرده ، ثم جاء فاعترف بالزنا مرتين فقال : شهدت على نفسك أربع مرات اذهبوا به فارجموه » .

وفي رواية له أيضاً عن يزيد بن نعيم بن هزال قال الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنك قد قلتها أربع مرات فبمن . . . » انظر « معالم السنن » للخطابي (٣/٣١٧) « فتح الباري » لابن حجر (١٢/١٨٠) طبعة الخشاب . « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني بتحقيق المؤلف (ص ١٨١ – ١٨٢) .

قال شمس الأئمة : (وقد علمنا أنه ما رجم ماعز ، إلا لأنه زنى في حالة الاحصان . فإذا ثبت هذا الحكم في غيره كان ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس) .

وهكذا يرى شمس الأئمة أن النص على أن ماعزا المحصن زنى فرجم ؛ كما تناول ماعزا بعبارته ، فهو يتناول أي إنسان يتوفر فيه المعنى الذي من أجله رجم ماعز . وهو معنىً يرى السرخسي أنه يدرك بمجرد المعرفة باللغة ولا يحتاج إلى اجتهاد أو استنباط [1] .

بين ابن ملك والرهاوي :

غير أن ابن ملك رحمه الله لم يرضه هذا المثال ، واعتبرة ضرباً من التكلف ؛ وذلك لأن تناول الحكم لغير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه أنه عليه السلام قال : « ألا وان الرجم حق على من زنى وقد أحصن » . وإذا ثبت ذلك : كان الأخذ بدلالة النص من التكلف .

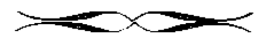
غير أن يحيى الرهاوي أجاب في حاشيته عما أورده ابن ملك ، بأن الحديث الذي جاء به موقوف وليس بمرفوع ، فهو جزء من خطبة لعمر رضي الله عنه قرر فيها « أن رسول الله ﷺ قد رجم » .

اللهم إلا أن يقال : إن الحديث الموقوف يؤخذ به ، ويكون له حكم المرفوع في الأمور التوقيفية التي لا مجال للرأي فيها .

---

(١) انظر « أصول السرخسي » : (١/٢٤٢) .

وعلى أية حال : فلا مانع - كما يرى الرهاوي - أن يكون مرد الحكم إلى عبارة النص من جهة ، وإلى دلالة النص من جهة أخرى . والسلف رضي الله عنهم لم يحصروا ثبوت الحكم في غير ما عز بطريق الدلالة ، بل كان ذلك مثالاً مثّلوا به لهذا النوع من طرق الدلالة على الأحكام (١) .



---

(١) راجع « المنار » مع « شرح ابن ملك » و « حاشية الرهاوي » : (١/٥٣١) هذا : ومما أورده السرخسي لهـــذه الأدلة من نصوص السنة ما روي أنه عليه السلام قال للمستحاضة : (إنه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة) قال شمس الأئمة بعد أن ذكر الحديث : (ثم ثبت ذلك الحكم في سائر الدماء التي تسيل من العروق فيكون ثابتاً بدلالة النص) .

فهنا أيضاً يرى السرخسي رحمه الله : أن العلة في حكم الوضوء لكل صلاة الثابت بعبارة النص ، هي أن الدم الذي سال هو دم عرق انفجر وهو دم الاستحاضة ، واعتبر أن هذه العلة تدرك باللغة ، وما دام الأمر كذلك ، فما ثبت في سائر الدماء التي تسيل من العروق ، ثبت بدلالة النص . راجع « أصول السرخسي » : (١/٢٤٢ - ٢٤٣) وانظر مزيداً من الأمثلة هناك وفي « كشف الأسرار » شرح النسفي لكتابه « المنار » (١/٢٥٥) وانظر لحديث المستحاضة : « نصب الراية » للزيلعي (١/٢٠٣) « مجمع الزوائد» للحافظ الهيثمي (١/٢٨٠) « تخريج أحاديث البزدوي» لابن قطلوبغا(لوحة ٤٧) مخطوطة دار الكتب المصرية .

المطلب الثاني

مدلول دلالة النص

أولاً — دلالة النص بين القطعية والظنية :

أ — لايكاد الباحث يجد عند المتقدمين من الأصوليين ، كالبزدوي والسرخسي ما يشعر بتقسيم دلالة النص إلى قطعية وظنية ؛ بل إن كلّا من فخر الاسلام وشمس الأئمة قد عرض للحكم الثابت بهذه الدلالة ، دون أن يصفه بالقطع أو الظن ، وكان المهم عندهما تحديد الفارق بينها وبين القياس .

ففي دلالة النص : يدرك المعنى المشترك بين المنطوق والمسكوت بمجرد معرفة اللغة ، بينما لابد لإدراك العلة بين المقيس والمقيس عليه في القياس من صفة القدرة على الاستنباط .

وقد أفاض السرخسي في الأمثلة من نصوص الكتاب والسنة وبيان مدلولاتها من الأحكام ، والتأكيد على أن هذه الأحكام ثبتت بدلالة النص ولم تثبت بالقياس .

وإذا كان مجرد العلم باللغة كافياً لإدراك العلة التي يمكن أن تجمع بين المنطوق والمسكوت عنه في دلالة النص ، لقد كان حرياً أن يكشف البزدوي والسرخسي النقاب عن هذه الفكرة التي لزم عنها أن دلالة النص يشترك في فهمها حتى غير الفقهاء ، بينما لايستطيع كشف العلة في القياس

إلا الفقهاء والمستنبطون . هذه هي النقطة الأساسية التي عُني بإيضاحها - كما قدمنا - أولئك العلماء ، ألا وهي تحديد الفارق بين دلالة النص وبين القياس ، أما كون هذه الدلالة قطعية أو ظنية : فهم لم يُعنَوا بهذا الأمر .

ب - غير أنا نجد عند بعض المتأخرين تقسيم دلالة النص إلى قطعية وظنية .

نرى ذلك مثلاً عند عبد العزيز البخاري من رجال المائة الثامنة للهجرة ، كما نراه عند الكمال بن الهمام من رجال المائة التاسعة [1] ، ومن تابعهما في هذه الطريق .

١ - فالقطعية : هي ما قطع فيها بموّجب الحكم المنصوص عليه ؛ فوجوده يكون كذلك في المسكوت عنه الذي يراد تعدية الحكم إليه .

٢ - أما الظنية : فهي التي لم يقطع فيها بموّجب الحكم المنصوص عليه ، أو لم يكن القطع بوجوده في المسكوت عنه ، لاحتمال أن يكون غيره هو المقصود .

ولقد كان مرد القطعية والظنية عندهم ، أن المعنى المشترك بين المنطوق والمسكوت في الأولى معلوم قطعاً ، بينما نراه في الثانية ، وهو في حالة احتمالِ أن يكون غيرُه هو المقصود [2] .

---

(١) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/ ٣٧) « التحرير مع التقرير والتحبير » (١/ ١١٣ - ١١٥) .

(٢) قال الشيخ عبد العزيز البخاري بعد أن تحدث عن العلة وهي المعنى المقصود : (ثم إن كان ذلك المعنى المقصود معلوماً قطعاً كما في تحريم التأفيف فالدلالة قطعية . وإنه احتمل أن يكون غيره هو المقصود كما في إيجاب الكفارة على المفطر بالأكل والشرب فهي ظنية) « كشف الأسرار » على « أصول البزدوي » : (١/ ٧٣) .

من دلالة النص القطعية :

١ – ويمكن التمثيل لدلالة النص القطعية بقوله تعالى : (وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ، إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا) .

فدلالة النهي عن التأفيف ، على تحريم إيذاء الوالدين بأي لون من ألوان الإيذاء ، كالضرب ، والشتم دلالة قطعية ، لأنها تعلم على سبيل اليقين ، ويساعدنا في ذلك الأمر بالإحسان في صدر الآية .

ذلك لأن المعنى المقصود في تحريم التأفيف والنهر المنصوص عليها ، إنما هو الإيذاء ، ولا شك أن تحقق هذا المعنى في أمثال الضرب والشتم من أنواع الأذى من الوضوح بمكان .

٢ – ومثل ذلك ما رأيناه في الحديث عن أهل الكتاب من قوله تعالى : (وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا) الآية .

فانا نحكم بقطعية الدلالة في الشطر الأول من الآية حين دلت على تأدية مادون القنطار ، وذلك لأنا نقطع بأن الأمانة هي المعنى المقصود في تأدية مادون القنطار المسكوت عنه ؛ فإن من يكون أميناً في الكثير ويؤديه إلى صاحب الحق متى طلب منه ، فهو في القليل وأدائه عند الطلب أمين على وجه القطع بالأولى .

وماقيل في شطر الآية الأول ، يقال في شطرها الثاني ، على اختلاف في المعنى بين الأمانة والخيانة .

وهكذا توفر في المثالين المذكورين ماجعلنا نحكم بأن دلالة النص قطعية في كل منهما ، إذ أن المعنى المقصود الذي اشترك فيه المنطوق والمسكوت ، معلوم على سبيل القطع .

من دلالة النص الظنية

ومثال الدلالة الظنية : إيجاب الكفارة بالأكل أو الشرب عمداً في نهار رمضان بدلالة النص ، بعد أن ثبت وجوبها بالوقاع فيه عمداً بعبارة النص .

فقد ذهب إلى ذلك الحنفية ، والمالكية ؛ وهو المحكي عن عطاء ، والزهري ، والحسن ، والثوري ، والاوزاعي ، وإسحاق .

أما الشافعي وأحمد : فلم يوجبا الكفارة بذلك . وهو قول سعيد بن جبير والنخعي ، وابن سيرين ، وحماد[1] .

وبيان ذلك فيما رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة عن أبي هريرة « أن رجلاً جاء إلى النبي عليه الصلاة والسلام فقال : هلكت يا رسول الله ، فقال : وما أهلكك ؟ قال : وقعت على امرأتي في رمضان ، قال : هل تجد ماتعتق رقبة ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تصوم

---

(١) راجع « المغني » لابن قدامة : (١١٥/٣) «فتح القدير » : (٦٨/٢ ــ ٧٠) « المهذب » للشيرازي : (١٨٢/١) « الموطأ » مع شرحه « المنتقى » للباجي : (٥١/٢ ــ ٥٢) .

شهرين متتابعين ؟ قال : لا ، قال : فهل تجد ماتطعم ستين مسكيناً ؟ قال : لا ، قال : ثم جلس فأتيَ النبي ﷺ بعَرَق تمر ، قال : تصدق بهذا ، قال : فهل على أفقر منا ؟ فما بين لابيتها أهل بيت أحوج إليه منا ، فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه وقال : اذهب فأطعمه أهلك »[1] .

فالحديث يدل بعبارة النص على وجوب الكفارة على من واقع عمداً في نهار رمضان .

وذلك واضح كل الوضوح فيما كان من النبي ﷺ مع هذا الرجل الذي قال له : « هلكت » ومراده أنه واقع امرأته في نهار رمضان .

وسبب هذا الحكم ـ كما يدرك بمجرد المعرفة باللغة ـ هي الجناية على الصوم وتفويت ركنه وهو الإمساك عن المفطرات التي منها الوقاع . وإن الأكل والشرب عمداً يتحقق فيهما هذا المعنى ، فيثبت لكل منهما من طريق دلالة النص حكم الجماع المدلول عليه بعبارة النص .

---

(١) ذكر السرخسي الحديث بزيادة « واهلكت » وهي رواية للدارقطني . ولكن هذه الزيادة فيها مقال محصله أنها وردت من طريق الأوزاعي ، ومن طريق ابن عيينة . وقد ذكر ابن حجر في « الفتح » نقلاً عن البيهقي أن جميع أصحاب الأوزاعي روى الحديث بدونها ، كذلك ذكر الخطابي في « المعالم » أنها توجد في رواية أصحاب ابن عيينة عنه وإنما ذكروا قول الرجل : « هلكت » حسب . قال أبو سليمان : غير أن بعض أصحابنا حدثني أن المعلى بن منصور روى هذا الحديث عن سفيان ، فذكر هذا الحرف فيه ، وهو غير محفوظ ، والمعلى ليس بذاك في الحفظ والإتقان ، غير أن ابن الجوزي تعقب الخطابي بأنه لايعرف أحداً طعن في المعلى . راجع « معالم السنن » : (٢/١١٨) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (٢/١٦) « أصول السرخسي » : (١/٢٣٩) « فتح الباري » : (٤/١٢٢) طبعة الخشاب

قال السرخسي : (وقد علمنا أنه لم يرد الجناية على البضع لأن فعل الجماع حصل منه في محل مملوك له فلا يكون جناية لعينه ، ألا ترى أنه لو كان ناسيا لصومه لم يكن ذلك منه جناية أصلا ، فعرفنا أن جنايته كانت على الصوم باعتبار ركنه الذي يتأدى به وقد علم أن ركن الصوم الكف عن اقتضاء شهوة البطن وشهوة الفرج ، ووجوب الكفارة للزجر عن الجناية على الصوم) [1] .

غير أن اعتبار سبب وجوب الكفارة تفويت ركن الصوم ، وهو الكف عن المفطرات عموماً ، لم يمنع احتمالاً آخر وهو أن يكون السبب تفويت ركن الصوم بهذا المفطر بعينه وهو الوقاع ؛ كما ذهب إلى ذلك سعيد بن جبير ، والنخعي ، وابن سيرين ، وحماد ، والشافعي ، وأحمد .

وهذا ما يجعل تلك العلة ثابتة على سبيل الظن . وبذلك تكون دلالة النص على وجوب الكفارة على من يأكل أو يشرب عمداً في نهار رمضان : دلالة ظنية .

ولكن هذه الظنية ، لم تمنع اعتبارها « دلالة نص » واخذ الحكم عن طريقها ؛ لأن الشرط في دلالة النص ـ كما أسلفنا ـ أن يكون المعنى الذي لأجله ثبت الحكم في المنصوص عليه يدرك بمجرد المعرفة باللغة ،

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (٢/٢٤٤ — ٢٤٥) « مسلم الثبوت » مع شرحه « فواتح الرحموت » : (١/٤٠٩) « المنار » وشروحه لابن ملك وحواشيه (١/٥٣٢) .

الفقيه وغير الفقيه في ذلك سواء . أما أن يكون الثابت بهذا المعنى في المسكوت عنه مما يعرفه أهل اللسان فليس بشرط .

وإذا كان الشافعي وأحمد ومن قال بقولهما ، لم يوجبوا الكفارة ، فلأن الأصل عدم الكفارة إلا فيما ورد الشرع به . وقد ورد الشرع بالكفارة في معناه ، إذ العلة عندهم تفويت ركن الصوم بنوع خاص من المفطرات وهو الوقاع . والأكلُ والشرب عمداً لايجتمعان معه في هذه العلة [1] .

رأينا في المسألة :

والراجح عندنا أن الاعتماد على دلالة النص وحدها في أمر هذه الكفارة - وهي دلالة ظنية هنا - لايدعو إلى القناعة والاطمئنان ، خصوصاً وأن دلالة النص مرتبط أمرها باللغة والوضع ، لا بالاستنباط والاجتهاد .

لذا لم يرتض بعض الأصوليين من الحنفية عدّ مثل هذه الأحكام في الدلالات ، فقد رأينا الميهوي في « نور الأنوار » بعد أن ذكر أن الشافعي لم يوجب الكفارة إلا بالجماع ؛ لأن العلة عنده الجماع وليس إفساد الصوم قال : (ولهذا قالوا : إن عدّ مثل هذه الأحكام في الدلالة لايحسن لأن الشافعي رحمه الله لم يعرف هذا مع أنه من أهل اللسان فكان ينبغي أن يعدّ في القياس ، ثم قال : ومثل هذا كثير لنا وله) [2] .

---

(١) راجع « المهذب » للشيرازي : (١٨٢/١)« المغني » لابن قدامة :(١١٥/٣) وانظر « كشف الأسرار »شرح المصنف على المنار (٢٥٥/١ — ٢٦٦) ، « التحرير» مع « التقرير والتحبير » : (١١٣/١) .

(٢) راجع « نور الأنوار » للميهوي : (٢٥٧/١ — ٢٥٨) .

نذكر هذا ، ونذكر معه أن المالكية والحنفية في واقع الأمر لم يعتمدوا على هذه الدلالة وحدها ، وإنما كانت من جملة الأدلة أو المؤيدات .

أ — فلقد استدل الحنفية بما في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام « أمر رجلاً أفطر في رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً » .

وقد رد ابن الهمام في « فتح القدير » على القول بأن المراد في الحديث الجماع — كما جاء مفسراً برواية من نحو عشرين رجلاً — : بأن وجه الاستدلال به تعليق الكفارة بالإفطار في عبارة الراوي — وهو أبو هريرة رضي الله عنه — ؛ إذ أفاد أنه فهم من خصوص الأحوال التي يشاهدها في قضائه عليه الصلاة والسلام ، أو سمع ما يفيد أن إيجابها عليه باعتبار أنه إفطار ، لا باعتبار خصوص الافطار فيصح التمسك به [1] .

وبعد الآثار يأتي دور دلالة النص في استدلال الفقهاء ، فيحاول ابن الهمام - صنيعَ صاحب الهداية - أن يبرهن على أن وجوب الكفارة بالأكل والشرب عمداً في نهار رمضان ، ثابت بدلالة النص ثبوته في الجماع

---

(١) انظر « فتح القدير » لابن الهمام « شرح الهداية » (٢/٧٠) هذا وقد أورد صاحب « فتح القدير » رواية أخرى للحديث هي من مراسيل سعيد بن المسيب . ومراسيل سعيد مقبولة حتى عند الشافعي الذي لايقبل المرسل . أما الحنفية : فالمرسل حجة عندهم مطلقاً ، فتكون هذه الرواية من مراسيل سعيد حجة بجانب رواية أبي هريرة الآنفة الذكر على التوجيه الذي رأيناه. راجع « الهداية » و« العناية » مع « فتح القدير » : (٢/٧٠) فما بعدها .

بعبارة النص [1] .

ب ــ أما عن المالكية : فقد جاء في « الموطـــأ » ذكر رواية أبي هريرة التي تعلق الكفارة بالافطار ، وذكر صاحب « المنتقى » أن رواة الحديث اختلفوا فذكر أصحاب الموطأ وأكثر الرواة عن مالك : « أن رجلًا أفطر في ارمضان » وخالفهم جماعة من الرواة فقالوا : « إن رجلًا أفطر بجماع » وعلى هذا فهناك رواية معترف بها عن مالك ، تربط الكفارة بالإفطار لا بإفطار مخصوص هو الجماع [2] .

غير أن شراح الموطأ لم يقتصروا في الاستدلال على هذه الرواية وإنما فهموا أن العلة في وجوب الكفارة هي هتك حرمة الشهر ، وذلك متوفر في الطعـــام والشراب عمداً توفّره في الجماع ، وهذا ما سماه الحنفية « دلالة النص » .

ولقد عد المالكية المفطرات من أكل ، وشرب ، ووقاع ، وخروج دم

---

(١) قال في « فتح القدير » : (٧١/٢) بعد ذكر الآثار (وأيضاً دلالة نص الكفارة بالجماع تفيده ؛ للعلم بأن من علم استواء الجماع والأكل والشرب في أن ركن الصوم الكف عن كلها ، ثم علم لزوم عقوبة على من فوت الكف عن بعضها ، جزم بلزومها على من فوت الكف عن البعض الآخر حكماً ؛ لأن العلم بذلك الاستواء غير متوقف فيه على أهلية الاجتهاد ، أعني بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث ، ويفهم كل عالم بها أن المؤثر في لزومها تفويت الركن لا لخصوص ركن . وانظر « المهذب » للشيرازي (٢١٧/٢) وراجع « تقويم الأدلة » للدبوسي : (٢٤٠ ــ ٢٤٤) « أصول السرخسي » : (٢٤٣/١) .

(٢) راجع « الموطأ » مع شرح « المنتقى » : (٥١/٢ ــ ٥٢) .

وحيض ... الخ ، ونقلوا عن مالك أن غير المعذور تلزمه الكفارة بها كلها ، على أي وجه وقع فطره من العمد والهتك لحرمة الصوم .

قال صاحب المنتقى : (والدليل على ما نقوله أن هذا قصد إلى الفطر وهتك حرمة الصوم بما يقع به الفطر فوجبت الكفارة كالمجامع)[1] .

وهكذا نرى أن الحنفية والمالكية ، لم يكن اعتمادهم فيما جنحوا إليه دلالة النص وحدها ، أو التعليل بالهتك فقط – كما عبر المالكية – وإنما أسعفتهم الرواية أيضاً ؛ بل قدموا الرواية على غيرها في الاستدلال حين رتبوا ما استدلوا به على الحكم .

ثانياً – ثبوت العقوبات والكفارات بدلالة النص

وعلى كل فمهما يكن الأمر في مسألة وجوب كفارة الأكل والشرب عمداً في رمضان ، فإن الحنفية بشكل عام يثبتون الحدود والكفارات بدلالة النص وإن كانوا لا يثبتونها بالقياس .

ولكن حين تكون دلالة النص ظنية ، يكون هناك مجال للاختلاف في الحكم الذي يثبت بها .

لذا لم يقتصر الأمر على الخلاف بين الحنفية وغيرهم في هذا المجال ، ولكن رأينا بعض النماذج التي وقع فيها الخلاف بين أئمة المذهب أنفسهم .

١ – فالاختلاف على العلة في كفارة القتل الخطأ ، جعل الشافعية يقفون في كفارة القتل العمد عند قول ، هو غير ما رآه الحنفية والمالكية والحنابلة .

---

(١) « المنتقى » الباجي : (٢/٥٢) .

ذلك أن الشافعية رأوا أن العلة في وجوب الكفارة بالقتل الخطأ ، إنما هي الزجر عن القتل ، وذلك في القتل العمد أولى ؛ فتجب في القتل العمد بدلالة النص .

فإذا وجبت في الخطأ – وعنصر القصد إلى القتل غير متوافر - فلأن تجب في العمد – وعنصر العمد متوافر – أجدر وأحرى ، وهو ما يناسب الزجر عن القتل وإزهاق الأرواح [1] .

أما الحنفية والمالكية والحنابلة : فلم يروا وجوب الكفارة في القتل العمد ؛ لأن العلة الموجبة لها في القتل الخطأ والتي ثبتت بعبارة النص ، إنما هي تدارك ما صدر من تهاون المخطيء وعدم تثبته ، مما أدى إلى إهلاك النفس المحترمة المعصومة . وليست الكفارة زجراً ؛ لأن المخطيء غير آثم واعتبار المأثم فيه ساقط .

فالعلة التي توفرت في القتل الخطأ ، لم تتوافر في القتل العمد ؛ إذ أنه كبيرة محضة ، والجريمة فيه أقوى من الجريمة في القتل الخطأ ، ولايلزم من تدارك التهاون بالكفارة ، صلاحيتها لتدارك ما هو الأقوى .

وما يتدارك به الأخف ، لايصلح أن يتدارك به الأقوى ، خصوصاً والخطأ لامأثم فيه كما قدمنا [2] .

---

(١) راجع « مسلم الثبوت » مع « فواتح الرحموت » (٤٠٩/١) « التحرير » مع « التقرير والتحبير » (١١٣/١) « كشف الأسرار » شرح المصنف على المنار (٢٥٧/١ – ٢٥٨) .

(٢) راجع « تبيين الحقائق شرح الكنز » للزيلعي وحاشية الشلبي (٩٩/٦–١٠٠) « شرح القدوري» (ص٣٢٣) « المقنع » لابن قدامة (٤٣٠/٣) «الرسالة » للقيرواني =

قال شارح « مسلم الثبوت » : (ولايلزم من محو شيء ذنباً محوه ما هو أعلى منه ، كيف ونفس الخطأ لا ذنب فيه)[1] .

وهكذا اختلف الحكم في القتل العمد ، باختلاف العلة التي من أجلها رأى الأئمة وجوب الكفارة في القتل الخطأ .

٢ – ومثل هذا الاختلاف في هذه العلة ، حصل الاختلاف في العلة التي أوجبت كفارة اليمين المنعقدة[2] التي ثبتت بعبارة النص في قوله تعالى : (لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدتُمُ الأَيْمَانَ ، فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ) .

ونتيجة لهذا الاختلاف : افترق الشافعية والحنفية في شأن كفارة اليمين الغموس[3] .

= (ص ١٠٨) « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » (٢٧٨) قال الدسوقي : إنما لم تجب الكفارة في العمد ووجبت في الخطأ مع أن مقتضى الظاهر العكس ، لأنهم رأوا أن العامد لاتكفيه الكفارة لجنايته ، لأنها أعظم من أن تكفر كما قالوا في اليمين الغموس .

(١) راجع (٤٠٩/١) مع « فواتح الرحموت » « أصول السرخسي »(٢٤٣/١) « التحرير » مع « التقرير والتحبير » (١١٣/١) « المنار » وشروحه (٥٣٣/١).

(٢) مر بنا فيما سبق أن اليمين المنعقدة هي الحلف على أمر في المستقبل أن يفعله أو لايفعله ، وإذا حنث الحالف لزمته الكفارة وانظر « الهداية » مع «فتح القدير»(٥/٤).

(٣) اليمين الغموس : أن يحلف على أمر أنه كان ولم يكن أو على أمر أنه لم يكن وكان . وفي « الهداية » : (فالغموس هو الحلف على أمر ماض يتعمد الكذب فيه) قال –

فالشافعي الذي يرى أن علة الكفارة في المنعقدة هو الزجر ؛ رأى وجوب الكفارة في اليمين الغموس ؛ لأنها فيها أولى وأحرى .

أما الحنفية : فلا يرون الزجر علة في اليمين المنعقدة ، وإنما العلة تداركُ التهاون الذي صدر عنه انتهاك اسم الله تعالى ، واليمين الغموس كبيرة لايكفّرها – وهي الأقوى – ما كفّر الأقل ، وهو التهاون في اليمين المنعقدة ، فلا تجب الكفارة في اليمين الغموس ، كما لم تجب في كفارة القتل العمد حسبما قدمنا آنفاً .

هذا : ويرى الباحث أن الأمر بين الشافعية والحنفية في حكم اليمين الغموس ، لم يقتصر الاحتجاج فيه على دلالة النص وحدها .

– ابن الهمام : وسميت غموساً لغمسها صاحبها في الإثم في النار وفي «صحيح ابن حبان» من حديث أبي أمامة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من حلف على يمين هو فيها فاجر ليقتطع بها مال امرىء مسلم حرّم الله عليه الجنة ، وأدخله النار » وفي الصحيحين: « لقي الله وهو عليه غضبان » وفي « سنن أبي داوود » من حديث عمران بن حصين قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من حلف على يمين مصبورة كاذباً فليتبوأ مقعده من النار » والمراد بالمصبورة الملزمة بالقضاء والحكم ، أي المحبوس عليها لأنها مصبور عليها . وقيل للشعبي : ما اليمين الغموس ؟ قال : يقتطع بها مال امرىء مسلم وهو فيها كاذب. وهذه اليمين الغموس من الكبائر : وذلك لما ثبت في صحيح البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: « أن أعرابياً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله ما الكبائر ؟ قال : الشرك بالله . قال : ثم ماذا ؟ قال : عقوق الوالدين ، قال : ثم ماذا ؟ قال : اليمين الغموس » . وانظر « المهذب » للشيرازي (٢/١٢٨) « الهداية » مع « فتح القدير والعناية » (٤/٣ - ٤) .

فقد جاء في السنن الكبرى للبيهقي (قال الشافعي : فإن قال : وما الحجة في أن يكفّر وقد عمد الباطل ؟ قيل : أقربها قول النبي ﷺ : « فليأت الذي هو خير ، وليكفر عن يمينه » فقد أمره أن يعمد الحنث) فقد اعتمد الشافعي الحديث في الأمر بعمد الحنث واستدل به على التكفير . والحديث رواه البخاري ومسلم واللفظ لمسلم « إذا آليت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك » [1] .

ولقد ردّ ابن التركماني [2] صاحب « الجوهر النقي » بأن الله أوجب الكفارة في اليمين المعقودة على مستقبل يمكن فيه الحنث والبر ، والغموس ليست كذلك ، لأنها على ماض ليس فيه أمر ينتظر فيه الحنث أو البر .

وقوله عليه السلام : « فليأت الذي هو خير » ورد فيمن سبق منه يمين منعقدة يجب عليه الكفارة إذا حنث فيها بالنص ، ولما كانت على معصية أمره الشارع بالحنث فيها ، فعمدُ الحنث فيها مأمور به ، وعمد الغموس منهي عنه ، فكيف يقاس على تلك ؟ ثم ذكر رحمه الله عن ابن مسعود عدم القول بالكفارة في الغموس ، ونقل عن كتاب « الأشراف » لابن المنذر عن الحسن مثل ذلك ، ثم قرر أنه قول مالك والأوزاعي ،

---

(١) راجع « سنن البيهقي » (١٠/٣٦ - ٣٨) .

(٢) هو علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني ، من أهل مصر كان من قضاة الحنفية ومن علماء الحديث واللغة . من مصنفاته « المنتخب » في علوم الحديث ، « تخريج أحاديث الهداية » و « الجوهر النقي في الرد على البيهقي » وهذا الكتاب مطبوع بالهند بحاشية « سنن البيهقي » في عشرة أجزاء . وقد صورت الطبعة الهندية الآن في بيروت . توفي رحمه الله سنة ٧٥٠ هـ .

والثوري ، ومن تبعهم ، وأحمد ، وإسحاق ، وأبي ثور ، وأصحاب الحديث وأصحاب الرأي ، وأنه لا دليل من كتاب أو سنة على القول بالكفارة وأن اليمين التي يقتطع بها حرام أعظم من أن تكفر [1] .

٣ – ومما اختلف فيه أئمة الحنفية أنفسهم حكم اللواطة .

فبينما يرى أبو حنيفة التعزيز في حق مرتكب هذه الجريمة ، يرى أبو يوسف ومحمد بن الحسن أن عمل قوم لوط هو بمنزلة الزنى ، وأن على المرتكب حد الزاني ، وهو رأي الامام الشافعي [2] .

وأبو يوسف ومحمد يوجبان حد الزنى في اللواطة بدلالة النص ، لأن العلة التي كانت مناط وجوب الحد في الزنى : سفح الماء في محل محرم مشتهى . وهذا المعنى أكثر توفراً في اللواطة ، فالحرمة فيها أبلغ وإنما تبدل اسم المحل ؛ فيثبت حد اللواطة بدلالة النص .

فقوله تعالى : (الزَّانيةُ والزَّاني فاجْلِدوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما

---

(١) انظر « الجوهر النقي » لابن التركماني (٣٨/١٠) المطبوع مع « السنن الكبرى » للبيهقي .

(٢) يرى مالك والليث الرجم،محصناً كان المجرم أو غير محصن وهو رواية عن أحمد. والذي ذهب إليه الصاحبان والشافعي هو قول عثمان البتي والحسن بن صالح ، والحسن ، وإبراهيم وعطاء ، وهو رواية أخرى عن أحمد أيضاً.راجع « « أحكام القرآن »للجصاص (٣٠٣/٣) « المغني » (١٨٦/٨ – ١٨٧) « المهذب » للشيرازي (٢٦٨/٢) « حاشية الدسوقي » على الشرح الكبير (٣١٤/٤) فما بعدها . « الهداية مع فتح القدير والعناية » (١٥٠/٤ – ١٥١) .

مائـةَ جلـدَةٍ)[1] يدل بطريق العبارة على حد الزاني والزانية ، ويدله بطريق الدلالة على ثبوت الحد نفسه للواطة .

أما الامام أبو حنيفة : فيرى – كما نقل عنه – أن المناط في الزنى هلاك نفسٍ معنىً وحكماً ، لأن الولد الذي يتخلق من السفاح هو في حكم المعدوم من عدة وجوه : منها ضياع النسب ، وعدم وجود المسؤول عن الإنفاق ، وهذا غير متوفر فيما نحن فيه ؛ لأن الموضع ليس موضع حرث ، إلى جانب أن الشهوة في الزنى ثابتة من الطرفين بخلافها في اللواطة ، وأن هذا مما تنفر منه الطباع السليمة . ولذلك لم ير وجوب الحد وإنما أوجب التعزير .

والذي يبدو أن الجزم بحد الزنى في اللواطة من طريق دلالة النص ، مما لاتطمئن إليه النفس ، خصوصاً وأن الحد مشروع زجراً وذلك يكون عند دعاء الطبع من الجانبين وهو – كما قدمنا – غير متوفر هنا . وفي باب العقوبات تعتبر صفة الكمال لما في النقصان من شبهة العدم ، ودرء الحدود بالشبهات أمر معروف في الشريعة ومطلوب . والمفروض بما يؤخذ من طريق دلالة النص أن يفهم بمجرد المعرفة باللغة[2] .

---

(١) سورة النور : ٢ .

(٢) ومن هنا رأينا بعض العلماء أمثال صدر الشريعة والتفتازاني لم يرضهم اعتبار حد القتل بالمثقل مما يجب بدلالة النص ، لأن المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأياً ، فهو من قبيل القياس ولما لم يكن مثبتاً للحد والقصاص – كما يقول السعد – ادعوا فيه دلالة النص. راجع « أصول السرخسي » (١/٢٤٣) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » (١/٤٠٩ – ٤١٠) « كشف الأسرار » شرح المصنف على المنار (١/٢٥٧) «التوضيح والتلويح » (١/١٣٦) .

ولكن عند القائلين بالحد - إلى جانب دلالة النص - قوله عليه الصلاة والسلام : « إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيـــان [1] » ولقد أشرنا فيما سبق إلى أن هنالك من قال بالقتل حداً للواطة ؛ محصناً كان المجرم ، أو غير محصن .

وكان من أدلة المذهب قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو داوود : « من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفـاعل والمفعول به » وفي لفظ « فارجموا الأعلى والأسفل » [2] .

وإذا عدنا إلى مواطن تفصيل ذلك في كتب الأحكام ، وجدنا اعتماداً على الأدلة من النصوص ، وتقويماً مرموقاً لمدلول التهويل من شأن هذه هذه الجريمة في القرآن الكريم ، حين ذكرها بمعرض الحديث عن الأخلاق الشاذة والسلوك المنحرف عند قوم لوط ، وفي الأحاديث الواردة في تحريمها والتشنيـع على فاعليها [3]

---

(١) أخرجه البيهقي من حديث أبي موسى وراجع «المغني» لابن قدامة(١٨٨/٨) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (١٢٢/٧) .

(٢) وراجع « المغني » (١٨٨/٨) « المنتقى » مع « نيل الأوطـــار » (١٢٢/٧ - ١٢٤) .

(٣) انظر مثلاً الآيات : ٧٧ - ٨٣ من سوره هود ، ٦١-٧٧ من سورة النحل، ١٦٠ - ١٧٥ من سورة الشعراء ، ٣٢ - ٣٩ من سورة القمر. وانظر « مجمع الزوائد » للحـــافظ الهيثمي (٢٧٢/٦ - ٢٧٣) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطـــار » (١٢٢/٧ - ١٢٤) « بلوغ المرام مع سبل السلام» (١٣/٤ - ١٤) .

قال الشوكاني في « نيل الأوطار : (وما أحق مرتكب هذه الجريمة ومقارف هذه الرذيلة الذميمة ، بأن يعاقب عقوبة يصير بها عبرة للمعتبرين ويعذب تعذيباً يكسر شوكة الفسقة المتمردين .

فحقيق بمن أتى بفاحشة قوم ما سبقهم بها من أحد من العالمين ، أن يصلى من العقوبة بما يكون في الشدة والشناعة مشابهاً لعقوبتهم . وقد خسف الله تعالى بهم واستأصل بذلك العذاب بكرهم وثيبهم) [1] .

تعارض دلالة النص مع الإشارة

عرضنا عند البحث في إشارة النص مايتعلق بحكمها من اتجاهات ، وأوضحنا أن الأكثرين على القول بقطعيتها ، وقد ترد ظنية .

وتبين مما سبق : أن حكم دلالة النص هو حكم إشارة النص ؛ فيكون الثابت بها كالثابت بالإشارة ؛ لأن في كليهما أخذاً بمعقول النص وروحه ومفهومه من ناحية الوضع اللغوي ، لا من ناحية الرأي والاستنباط .

وإذا كانت الإشارة تتسم بالقطعية وقد تكون ظنية ، فكذلك دلالة النص ، تلك الدلالة التي رأينا المتأخرين يقسمونها إلى قطعية وظنية ، وقد مر بنا نماذج عن مدلولاتها في حالتي قطعيتها وظنيتها [2] .

إلا أنه في حالة تعارض دلالة الإشارة مع دلالة النص ، تقدم الاشارة على الدلالة : لأن الإشارة تدل على الحكم باللفظ نفسه وصيغته ، وإن كان ذلك بطريق الالتزام .

---

(١) انظر (٧/١٢٤) .

(٢) راجع ما سبق (ص ٥٢٥) .

أما دلالة النص : فقد مر بنا أن دلالتها على الحكم ، موردها معرفة المناط الذي كان موجب الحكم ، وذلك عن طريق اللغة ، فهي تدل باللفظ نفسه ولكن بواسطة المعنى الذي كان الموجب للحكم في عبارة النص ، ومعرفة تحققه في المسكوت عنه .

وهكذا تكون دلالة الإشارة : دلالة مباشرة عن طريق الالتزام ، ودلالة النص : دلالة بواسطة المعنى الذي كان مناط الحكم . وما يدل بلا واسطة أقوى مما يدل بواسطة ، فترجحت الإشارة على الدلالة عند التعارض .

وقد عبر عن ذلك ابن ملك في شرحه للمنار بأن (الإشارة وجد فيها النظم والمعنى اللغوي ، والدلالة لم يوجد فيها إلا المعنى اللغوي وعند المعارضة يتقابل المعنيان فيبقى النظم في الإشارة سالماً عن المعارضة فيحصل الترجيح) [1] .

ومما يمكن التمثيل به لهذا التعارض أن الشافعية - كما تقدم في حينه - أثبتوا وجوب الكفارة في القتل العمد عن طريق دلالة النص في قوله تعالى : (ومَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مؤمِنَةٍ ...) لأنها - كما قالوا - لما وجبت في القتل الخطأ مع قيام العذر ، كان وجوبها بالقتل العمد أولى [2] .

وقال الحنفية : لئن سلمنا بوجوب الكفارة في القتل العمد بدلالة النص ، إلا أن هذه الدلالة تعارضها الإشارة في قوله تعالى : (ومَنْ

---

(١) راجع « المنار وشرحه » لابن ملك (٥٢٩/١) .

(٢) انظر ما سبق (ص ٤٩٨ - ٤٩٩) .

يَقْتُلْ مؤمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤه جَهَنَّمُ خالِداً فيها ، وغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ ولَعَنَهُ وأعَدَّ لهُ عَذاباً عَظِيماً » .

فإن هذا النص يدل بطريق الإشارة – كما أسلفنا – على عدم وجوب الكفارة على القاتل المعتدي ، وقد فهم ذلك من الاقتصار على هذا الجزء في مقام البيان ، مما أفاد الحصر ، فتعارضت الدلالة التي توجب الكفارة ، مع الإشارة التي لاتوجبها ، فقدم الأقوى – وهو الإشارة – وحكمنا بعدم وجوب الكفارة في القتل العمد [1] .

من دلالة النص في القانون :

١ – نصت المادة / ١١٤١ / فقرة أولى « ح » من القانون المدني المصري على اعتبار النفقة المستحقة للأقارب في الأشهر الستة الأخيرة من الحقوق الممتازة .

فدلت عبارة النص على نفقة الأقارب ، أما نفقة الزوجة : فلم تأت المادة على ذكرها ، غير أن امتياز نفقة الزوجة يمكن استنباطه من طريق دلالة النص لأن العلة في المنطوق – وهو الأقارب – والمسكوت عنه – وهو الزوجة – واحد ، بل يمكن القول بأن هذا الحكم يثبت لنفقة الزوجة من باب أولى .

---

(١) راجع « مسلم الثبوت » مع « فواتح الرحموت » : (١/٤٠٩) « المنار » « شرحه » لابن ملك (١/٥٢٩) « كشف الأسرار » شرح المصنف على المنار (١/٢٥٣) فما بعدها .

٢ – جاء في المادة / ٥٦٧ / من القانون المدني المصري أن « على المؤجر أن يتعهد العين المؤجرة بالصيانة لتبقى على الحالة التي سلّمت بها وأن يقوم في أثناء الإجارة بجميع الترميمات الضرورية دون الترميمات التأجيرية » .

فتدل عبارة النص في هذه المادة : على أن الترميمات التأجيرية لا يكلف بها المؤجر ، والمعنى الذي كان من أجله عدم التكليف هو الضرر ، وهو أمر يدرك بمجرد المعرفة باللغة ، وهذا المعنى متوفر في تكليف المؤجر باحداث غرفة ، بشكل أقوى .

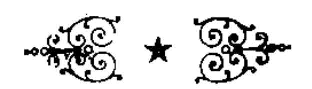
فيؤخذ من طريق دلالة النص : عدم تكليف المؤجر بإحداث غرفة في العين المستأجرة لوجود سبب الحكم المنطوق في المسكوت بشكل أقوى .

٣ – وفي قانون العقوبات المصري نصت المادة / ٢٧٤ / على أن « المرأة المتزوجة التي ثبت زناها يحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد على سنتين ، ولزوجها حق إيقاف تنفيذ العقوبة برضائه ومعاشرتها » .

فيؤخذ من المادة المذكورة بطريق دلالة النص ، أن للزوج إيقاف السير في دعوى الزنى قبل الحكم فيها ، لأن من ملك بمنطوق النص وقف تنفيذ الحكم بعد صدوره ، يملك بالأولى وقف إجراءات الدعوى .

٤ – كذلك جاء في المادة / ٢٣٧ / من القانون المذكور : أن « من فاجأ زوجته حالة تلبسها بالزنى وقتلها هي وشريكها في الحال ، يعاقب بالحبس بدلاً من عقوبة الجناية » .

فيفهم من المادة المذكورة بدلالة النص ، أن الزوج لو ضرب زوجته المتلبسة بالزنى هي ومن يزني بها ضرباً أحدث عاهة مستديمة اعتبرت جريمته جنحة لا جناية لأن هـذا أولى بالتخفيف من جريمة القتل نفسها التي دلت على التخفيف فيها عبارة النص [1] .



---

(١) وانظر « أصـول الفقه » للشيخ زكريا البرديسي (ص ٣٧٢ - ٣٧٣) « المدخل للعلوم القانونية » لأستاذنا الدكتور البدراوي (ص ٢٢١ - ٢٢٢) .

المبحث الرابع

دلالة الاقتضاء

في حديثنا عن هذا الطريق من طرق الدلالة نعرض لماهيـــة دلالة الاقتضاء ثم لعموم المقتضى وما ترتب على الاختلاف فيه ، ومن بعد : نأتي على مدلول دلالة الاقتضاء . وسنرى ذلك في المطالب التالية .

المطلب الأول

ماهية دلالة الاقتضاء

إذا كان صدق الكلام أو صحته الشرعية ، أو العقلية تتوقف على معنى خارج عن اللفظ ، قيل للدلالة على هذا المعنى المقدّر : « دلالة اقتضاء » ، لأن استقامة الكلام تقتضي هذا المعنى وتستدعيه .

والحامل على التقدير والزيادة : هو « المقتضِي » .

والمزيد : هو « المقتضَى » .

والدلالة على أن هذا الكلام لايستقيم إلا بذلك التقدير والزيادة : هو « الاقتضاء» .

وما ثبت به هو « حكم المقتضَى » .

لذا فمن الممكن أن نعرف دلالة الاقتضاء بأنها : (دلالة الكلام على معنى يتوقف على تقديره صدق الكلام أو صحته شرعاً أو عقلاً) .

وقد قال صاحب « التلويح » : (الاقتضاء دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية) [1] .

وهكذا لم تكن الدلالة على الحكم في هـذا النوع من طرق الدلالة بالصيغة أو بمعناها ، بل بأمر زائد اقتضاه صدق الكلام ، أو صحته .

هذا : والمعنى الذي يتوقف صدق الكلام أو صحتـه على تقديره ، هو عند عامة الأصوليين من الحنفية ، وجميـع أصحاب الشافعي ، وجميـع المعتزلة على ثلاثة أقسام [2] :

١ – ما وجب تقديره ضرورة صدق الكلام ؛ كما في قوله ﷺ فيما رواه ابن عباس : « إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » [3] .

فإن الخطأ والنسيان لم يرفعا ، بدليل وقوع الأمة في كل منهما . وكذلك رفع العمل بعد وقوعه محالٌ . مـع أن ظاهر النص يفيد أن الخطأ والنسيان وما استكرهت عليه الأمة موضوع عنها .

وعلى هذا : فلابد لصدق هذا الكلام – وهو واقع من الرسول المعصوم عليه السلام – من تقدير محذوف ، بأن تقول : « وضع إثم الخطأ ... أو حكمه » . وبهذا التقدير يتفق الكلام مع الواقع ولايخالفه .

---

(١) راجع « التلويح مع التوضيح » : (١/١٣٧) .

(٢) راجع « كشف الأسرار على أصول البزدوي » : (١/٧٦) .

(٣) انظر الكلام عن هذا الحديث في (ص ٣٤٩) مما سبق .

٢ ـ ما وجب تقديره ضرورة صحة الكلام عقلاً كما في قوله تعالى: (واسْأل القَرْيَةَ الَّتي كُنَّا فيها ، والعيْرَ التي أقْبَلْنَا فِيهَا وإنَّا لصَادِقون » [١] .

فإن هذا الكلام لايصح عقلاً إلا بتقدير : (واسأل أهل القرية) لأن السؤال للتبيين ، وإذا كان كذلك فالمسؤول يجب أن يكون من أهل البيان فاقتضى الكلام تقدير (الأهل) ليصح ويستقيم [٢] .

وكما في قوله جل وعلا : (فَلْيَدْعُ نادَيه [٣] ...) فهذا الكلام لايصح عقلاً ، لأن النادي ـ وهو المكان ـ لايدعى ، لذلك كان لابد من مقدّر يستقيم به الكلام ، وذلك المقدّر هو (أهل) ويكون تقدير الآية (فليدع أهل ناديه) وبذلك يصح الكلام ويستقيم [٤] .

٣ ـ ما وجب تقديره ضرورة صحة الكلام شرعاً .

ومثاله : الأمر بالتحرير في قوله تعالى : (فتَحْرِيرُ رَقَبَة) الذي هو في معنى الأمر ، أي فحرروا رقبة .

فهذا الأمر مقتض للملك ؛ لأن تحرير الحر لايتصور ، وكذا تحرير

---

(١) سورة يوسف : ٨٢ .

(٢) قال الزمخشري : (معنى « واسأل القرية » أرسل إلى أهلها فسلهم عن كنه القصة) راجع « الكشاف » : (٢/٣٨٨) وانظر « تفسير فتح القدير » للشوكاني : (٣/٤٤) .

(٣) سورة العلق : ١٧ .

(٤) انظر « مذكرات أصول الفقه » للدراسات العليا في حقوق القاهرة للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي : (ص ١٦١) .

ملك الغير عن نفسه . فملك الرقبة ثابت بالنص اقتضاءً . فصار التقدير : (فتحرير رقبة مملوكة) [1] .

ومن ذلك قول الإنسان لمن يملك عبداً : « أعتق عبدك عني بألف .. » مثلًا فإن هذا يدل اقتضاءً على شراء عبده منه ؛ لأنه لاينوب عنه في عتقه إلا بعد أن يتملكه منه بشرائه ، فالشراء ثابت بنص هذه الصيغة اقتضاءً .

هذه الأنواع ودلالة الاقتضاء :

وهذه الأنواع الثلاثة المذكورة تدخل في دلالة الاقتضاء عند عامة الاصوليين من متقدمي الحنفية وأصحاب الشافعي ومن تابعهم ، ويسمى المقدر فيها – كما قدمنا – مقتضىً بوزن اسم المفعول ؛ لأن صدق الكلام أو صحته عقلًا أو شرعاً اقتضاه .

فهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ، ولم يفصلوا بينهما .

ولهذا قالوا في تحديد المقتضى – كما يذكر عبد العزيز البخاري – : هو جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق ، وبهذا يشمل الجميع .

ففي الأمثلة السابقة على رأي الجمهور تكون دلالة الجملة في « إن الله وضع عن أمتي ... » على كلمة (حكم) أو (اثم) من قبيل دلالة الاقتضاء . ومثل ذلك دلالة (واسأل القرية) على (الأهل) ، ودلالة الأمر بالتحرير على (التملك) .

---

(١) راجع « كشف الأسرار مع البزدوي » : (٧٦/١) «التوضيح مع التلويح»: (١٤٠/١) « التيسير مع التقرير والتحبير » : (١١٠/١) . وانظر « علم أصول الفقه » لخلاف : (١٧٤ – ١٧٥) .

موقف الدبوسي :

والقاضي الإمام أبو زيد الدبوسي في « تقويمه » تابع المتقدمين وجعل ما وجب تقديره لصدق الكلام ، وما وجب لصحته عقلاً أو شرعاً ، قسماً واحداً فقال : (المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولايلغو) .

فأدخل المحذوف في هذا التعريف . ومثّل لذلك بقوله تعالى : (واسأل القرية) وقال : (أي أهلها اقتضاء لأن السؤال للتبين فاقتضى موجَب هذا الكلام أن يكون المسؤول من أهل البيان ليفيد ، فثبت الأهل اقتضاء ليفيد) كما أتى أبو زيد بحديث الخطأ والنسيان ، وحديث « الأعمال بالنيات » [1] وأبان أن المراد حكم الأعمال ، فإن عينها تثبت بلانية [2].

موقف المتأخرين بعد الدبوسي :

غير أن فخر الإسلام البزدوي ، وشمس الأئمة السرخسي ، ومن تابعهما

---

(١) هذا جزء من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه المشهور وقد أورده بهذا اللفظ الدبوسي والسرخسي وغيرهما ولكن حول الرواية بجمع « النيات » كلام للمحدثين ونص الحديث – كما رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة – « عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إنما الأعمال بالنية وإنما لامرىء ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها ، فهجرته إلى ما هاجر إليه » وانظر «منتقى الأخبار» للمجد بن تيميه مع « نيل الأوطار » للشوكاني : (١٤٧/١ – ١٤٩) .

(٢) راجع « تقويم الأدلة » : (٢٤٤) مخطوط دار الكتب المصرية ، « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٥٦٤/٢) .

أطلقوا اسم « المقتضى » على ما أضمر لصحة الكلام شرعاً ، وجعلوا ما وراء ذلك قسماً واحداً سموه « محذوفاً » أو مضمراً .

لذا كانت دلالة الاقتضاء عندهم هي : (الدلالة على معنىً يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته شرعاً) [1] .

ومن هنا رأينا صاحب « التلويح » بعد أن عرفها بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف صدقه أو صحته العقلية أو الشرعية قال : (وقد يقيد بالشرعية احترازاً عن المحذوف مثل « واسأل القرية ») [2] .

ويبدو أن الذي بدأ سلوك سبيل التفريق بين المقتضى والمحذوف هو البزدوي رحمه الله [3] — وجاء السرخسي ففصّل في الأمر واعتبر من السهو التسوية بينهما ؛ لأن المحذوف غير المقتضى .

وعلل ذلك بأن من عادة أهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بقي دليل على المحذوف ، ثم ثبوت هذا المحذوف من هذا الوجه يكون لغة ، وثبوت المقتضى يكون شرعاً لا لغة .

وعلامة الفرق بينهما في نظر شمس الأئمة أن المقتضى تبع يصح باعتباره المقتضى إذ صار كالمصرح به ، والمحذوف ليس بتبع بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه ، إلا أن يثبت ما هو المنصوص ، قال رحمه الله :

---

(١) راجع « أصول البزدوي » مع « الكشف » : (١/٧٥ - ٧٦) (٢/٥٦٤) « أصول السرخسي » : (١/٢٥١) « التوضيح مع التلويح » : (١/١٣٧) .

(٢) راجع « التلويح » : (١/١٣٧) - ١٣٨) .

(٣) انظر « أصول البزدوي » : (١/٧٨) (٢/٥٦٢) .

(ولاشك إن ماينقل غير مايصحح المنصوص) [1] .

والأمثلة التي سقناها للمتقدمين والتي أورد بعضها أو جلّها القاضي الدبوسي ، جاء على ذكرها البزدوي موضحاً ما يدخل منها في إطار المقتضى ومايدخل في إطار المحذوف [2] .

وكان ذلك صنيع السرخسي أيضاً :

ففي قول القائل لمخاطبه : (اعتق عبدك عني) محذوف ، ويثبت التمليك بطريق الاقتضاء ليصح المنصوص فكأنه قال : (بع عبدك عني بكذا وكن وكيلي في الإعتاق) .

وفي قوله تعالى : (واسأل القريةَ) يرى السرخسي أن الأهل محذوف للاختصار ، فإن فيما بقي من الكلام دليلًا عليه ، وعندالتصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل لا أن يتحقق به المنصوص . وكذلك في قوله عليه السلام : « ورفع عن أمتي الخطأ .. » فإن عند التصريح بالحكم يتحول الرفع إلى الحكم لا إلى ما وقع التنصيص عليه مع المحذوف ، ومثله قوله عليه السلام « الأعمال بالنيات » [3] .

---

(١) راجع « أصول السرخسي » : (٢٥١/١ - ٢٥٢) . غير أن عبد العزيز البخاري أكد أن حقيقة الفرق بينهما هي كون المحذوف أمراً لغوياً ، والمقتضى أمراً شرعياً . « الكشف » : (٥٦٥/٢) .

(٢) راجع « أصول البزدوي » مع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٧٨/١) فما بعدها .

(٣) « أصول السرخسي » : ٢٥٢/١) .

موقف التفتازاني :

وقد اعترض التفتازاني صاحب «التلويح» على هذا التفريق بين المقتضى والمحذوف - وهو اعتراض أشار إليه صاحبُ كشف الأسرار في شرحه لكلام البزدوي [1] - بأنه إن أريد بتوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه : فلاتغيير في مثل قوله تعالى : (وإذ استَسْقَى مُوسى لِقَوْمِه فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصاكَ الحَجَرَ فانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيناً)[2] أي فضرب فانشق الحجر فانفجرت ، وقوله جل ذكره : (فأَدْلَى دَلْوَه قال : يا بُشْرَى...) [3] أي فنزع فرأى غلاماً متعلقاً بالحبل فقال : يابشرى كذلك لا تغيير في مثل قوله سبحانه : حكاية : (فَأرْسِلُون . يوسُفُ أيُّها الصِّدِّيقُ) [4] أي أرسلوه فأتاه وقال : أيها الصديق . ولا يمكن أن يجعل هذا من باب الاقتضاء - على ما ذكر الذين فرقوا بين المقتضى والمحذوف - لأنه ليس بأمر شرعي ، وإذا كان كذلك لايحصل التفريق بينهما بهذه العلامة وهي وجود التغيير وعدمه .

وإن أريد أن عدم التغيير لازم في المقتضى ، وليس بلازم في المحذوف ، لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى [5] .

---

(١) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري ؛ (٢/٥٦٤ — ٥٦٥) .

(٢) سورة البقرة : ٦٠ .

(٣) سورة يوسف : ١٩ .

(٤) سورة يوسف : ٤٥ ، ٤٦ .

(٥) راجع « التلويح مع التوضيح » : (١/١٤١) « كشف الأسرار » السابق: (٢/٥٦٤ — ٥٦٥) .

موقف صاحب « فواتح الرحموت » ورأينا في ذلك :

هذا : وما أورده البخاري والتفتازاني وجيه في نظرنا ، ولا يدفعه ما ذكره صاحب « فواتح الرحموت » من أن الذين فرقوا بين المحذوف ، والمقتضى لم يريدوا جميع الصور في الحذف والاقتضاء ، وإنما أرادوا بعض الصور المختلف فيها [1] .

وذلك لأن الذين فرقوا بينهما من المتأخرين ، كالبزدوي والسرخسي وأضرابهما لم يقولوا ما قاله صاحب « الفواتح » بعد زمن طويل ، وقد قرر عبد العزيز البخاري أن التفريق كان مسلكاً جديداً للمتأخرين وفي مقدمتهم فخر الإسلام البزدوي ، وقد خالفوا فيه حتى القاضي الدبوسي الذي كان مع الجمهور فيما هم عليه من عدم التفريق بين المقتضى والمحذوف .

على أن الذي دعاهم إلى هذا التفريق - كما سنرى - عدم قولهم بعموم المقتضى ، ووجود مسائل لايمكن الاغماض عن العموم فيها ، وليكن ماذكره صاحب « فواتح الرحموت » رأيه هو ، ويبقى الاعتراض على التفريق محتفظاً بوجاهته . على أنه قد تابع التفتازاني في اعتراضه كثيرون من أمثال ابن ملك وغيره من شراح « المنار» وأوضحوا رأيهم بالعديد من الأمثلة [2] .

ولقد يؤيد ماذهبنا إليه ما قرره يحيى الرهاوي في « حاشيته » على شرح ابن ملك لمنار النسفي ، من أن الأمر في التفريق وإعطاء كل من القسمين تسمية معينة إما أن يكون اصطلاحياً ، أو لا .

---

(١) راجع « فواتح الرحموت » شرح « مسلم الثبوت » (٢/٤١٢) .

(٢) راجع « شرح المنار » لابن ملك وحواشيه : (١/٥٣٧ — ٥٣٨) .

أ ـ فإذا كان يقوم على الاصطلاح فلا مشاحة في الاصطلاح .

ب ـ وإن كان يقوم على حدود وفوارق صحيحة بين المقتضى والمحذوف فلا بد من إقامة الدليل المقبول .

قرر ذلك مع عدم رضاه عن اعتبارهما شيئاً واحداً كما ذهب إليه القاضي أبو زيد والجمهور[1] .

وهكذا يبدو أن ما جنح إليه صاحب «الفواتح» لايقوى على رد اعتراض التفتازاني الذي أشار إليه البخاري من قبل ، ففي المسألة مسلكان واضحان :

مسلك الجمهور من المتقدمين ومعهم أبو زيد الدبوسي .

ومسلك المتأخرين وعلى رأسهم البزدوي والسرخسي .

والمسلك الأول قائم على عدم التفريق ، أما المسلك الثاني : فيقوم على التفريق . وعماده أن المقتضى ينحصر فيما يلزم ثبوته لصحة الكلام شرعاً لا لغة وعقلاً .

---

(١) قال رحمه الله في (١/٥٣٨) من حاشيته على شرح ابن ملك : (والحاصل أن الفرق بين المقتضى والمحذوف ـ كما اختاره شمس الأئمة وفخر الاسلام ومن تابعهما ـ مشكل ، وكذا جعلهما من قبيل واحد ـ كما اختاره القاضي أبو زيد ومن تابعه ـ لأن علماءنا اتفقوا على أن المقتضى لاعموم له ، والمحذوف له عموم بالإجماع ، فلا يمكن جعلهما من قبيل واحد . والتحقيق أن المقتضى إن كان أمراً اصطلاحياً فلا مشاحة في الاصطلاح ، فإن لكل طائفة أن يصطلحوا بما شاءوا . وإن كان غير اصطلاحي فلا بد لمن يرجح مذهبه أن يقيم الدليل على ما ذكره) . وانظر « حاشية الرهاوي » : (١/٥٣٧ ـ ٥٣٨) .

الأمر الداعي إلى التفريق :

أما الداعي إلى التفريق : فهو أن القول بعموم المقتضى - كما سيأتي - غير مقبول عند عامة الحنفية وفيهم الدبوسي ، وعندما وجد أن بعض الأمثلة [1] لايمكن الإغماض عن العموم فيها ، قال المتأخرون : هذا من المحذوف ، والمحذوف غير المقتضى . من ذلك ما إذا قال لامرأته : طلقي نفسك ؛ فإن « طلاقاً » الذي هو المصدر ، غير مذكور ، ونية الثلاث والعموم فيه صحيحة ، فعزوا ثبوت العموم إلى كون المصدر ثابتاً لغة لا شرعاً ، فما ثبت لغة هو المحذوف وما ثبت شرعاً هو المقتضى . بل عندما وجد أن القول بالعموم في حديث وضع الخطأ والنسيان ، يتنافى مع ما عند أئمة المذهب من أقوال في شأن الإكراه والنسيان وما يترتب عليها من أحكام في العبادات والمعاملات قالوا : إن سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من قبل الاشتراك ، والمشترك لايقبل العموم ، وقالوا مثل ذلك في حديث « الأعمال بالنية » [2] .

والذي يلاحظ أنهم قالوا في هذين الحديثين المذكورين إنها من قبيل المحذوف الذي له عموم ، ثم لم يجدوا بدأ من القول بأن عدم العموم جاء من الاشتراك .

على أن الشيخ عبد العزيز البخاري ، قد كشف بجلاء عن أن المقدّر

---

(١) راجع ذلك مفصلاً في « أصول البزدوي » « (١/٧٥ - ٧٧) (٢/٥٥٨ - ٥٧٠) « أصول السرخسي » : (١/٢٥٠ - ٢٥٤) .

(٢) راجع « كشف الأسرار » على « أصول البزدوي » : (٢/٥٦٦) .

في الحديثين ليس من باب الحذف الذي بينه المتأخرون ، لأن الكلام بدونه مفيد المعنى لغة ، ولهذا لو صدر مثله عن غير الرسول ﷺ ، لما قدر فيه شيء ، بل يحمل على حقيقته إن أمكن ، وإلا فعلى الكذب .

وإنما قدر فيهما ما ذكرناه ضرورة صدق الرسول ، فكيف يكون هذا من باب اللغة ، بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغير .

أما القول بأن المقتضى لتصحيح المعنى وتقريره : فلايصلح مغيراً له فمسلّم ، ولكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه ، لا لإقرار كلماته - وذلك حاصل مع التغير الذي ذكره البزدوي والسرخسي - فلا يكون مبطلاً ، بل مقرراً ومصححاً [1] .

هذا : وما أشرنا إليه من أن المتأخرين إنما حملهم على مخالفة المتقدمين والقول بالتفريق بين المقتضى والمحذوف : بعض المسائل التي لم تنطبق على المنهج الذي التزموه ، عرض له الشيخ البخاري وبيّن أنه حجة أيضاً مجروحة وذلك قوله : (وأما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي حملتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة أيضاً ، لأن المصدر في قوله : (طلقي نفسك) مثلاً ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه إفعلي فعل التطليق ، والكلامان ينبئان عن معنى واحد إلا أن أحدهما أوجز ، مثل الأسد والغضنفر ، فكأن المصدر مذكور فيصح فيه نية التعميم) [2] .

---

(١) راجع المصدر السابق : (٢/٥٦٦) فما بعدها .

(٢) راجع « كشف الأسرار » السابق : (٢/٥٦٨) « التوضيح مع التلويح » = (١/١٣٨ - ١٤٠) .

وهكذا يبدو أنه لامبرر للتفريق بين « المقتضى » و« المحذوف » وإعطاء كل منها تسمية معينة إلا اعتبار الاصطلاح ، انسجاماً مع أحكام فقهية مقررة سنعرض لبعضها في كلامنا عن عموم المقتضى الذي يُرى أن عدم قبوله محور هام في الموضوع ، ولقد رأينا عالماً كالرهاوي يشير إلى مسألة الاصطلاح ثم لايرى مبرراً غيرها ، إلا الاعتراف بالإشكال في حالة الجنوح إلى عدم التفريق ؛ لأن القوم متفقون على عدم القول بعموم المقتضى[1] .

••••

••••

••••

---

(١) راجع « حاشية الرهاوي » على ابن ملك : (١/٥٣٨) .

المطلب الثاني

عموم المقتضى

قدمنا أن المقتضى عند المتقدمين ـ ومعهم القاضي الإمام أبو زيد الدبوسي ما وجب تقديره لصدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية .

ونحب أن نبين هنا أن ما يصلح للتقدير إذا كان عدة أمور يختلف المعنى باختلافها : ـ كان تعيين واحد منها مجالاً للاجتهاد والنظر .

وذلك كما في قوله ﷺ فيما رواه الحسن عن سمرة : « على اليد ما أخذت حتى تؤديه »[1] فهذا الكلام من المعصوم ، يقتضي ـ ليكون مفيداً ـ تقدير : حفظ ما أخذت ، أو ضمانه ، أو رده ، ولا يصح تقدير الثالث وهو الرد لأنه جعل غاية للحكم بقوله : « حتى تؤديه » .

ومن المقرر عند علمائنا أن الشيء لايكون غاية لنفسه ، فيبقى النص دالاً بالاقتضاء على الحفظ أو الضمان . فمن قدّر الحفظ لم يوجب الضمان على الوديع والمستعير .

---

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه .

ومن قدّر الضمان أوجبه عليها ، وإن كانت هناك أدلة أخرى لكل من الفريقين [1] .

وإذا تعيّن المقتضى بالقرينة :

أ ـ فإن كان خاصاً فلا كلام فيه ، كما إذا تعلق التحليل أو التحريم بالأعيان كقوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم) (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) فإن المتبادر من تحريم الأمهات الزواج بهن ، كما أن المتبادر من تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير أكلها وقد مرّ مثل ذلك في المجمل [2] .

ب ـ وإن كان المقتضى عاماً يشمل أفراداً كثيرين ، فقد اختلف فيه اختلافاً كان له أثره في كثير من الفروع والأحكام ، وقد اضطررنا للإشارة إلى ذلك في أكثر من موطن لدى بحثنا للمقتضى .

فنسب إلى الشافعي رحمه الله القول ببقائه في هذه الحال على عمومه وشموله لكل الأفراد التي تحته لأن المقتضى الذي تعيّن تقديره بمنزلة النص ، حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس ، فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص [3] .

---

(١) راجع « الهداية » مع « العناية » و « نتائج الأفكار » : (١٠٣/٨٨/٧) « المهذب » للشيرازي : (٣٥٩/١) « نيل الأوطار » للشوكاني : (٣١٣/٣ ـ ٣١٥) « أصول التشريع » للشيخ علي حسب الله (ص ٢٣٠) .

(٢) انظر (ص ٣٤٧) مما سبق .

(٣) راجع « مجمع الزوائد » : (٢٤٤/١) « تقويم الأدلة » للدبوسي : (ص ٢٤٤) فما بعدها . « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (٥٥٧/١) .

وقد نسبه إلى الشافعي ومن معه ، كثير من أصوليي الحنفية كالدبوسي وعبد العزيز البخاري ، ونقل هذه النسبة أيضاً التفتازاني من الشافعية [1] .

ولكن إذا عدنا إلى المصادر الأصولية للمتكلمين نجد أن البعض ذكروا مذهبين : القول بعموم المقتضى ، وعدم القول به ، مقدّمين هذا القول الثاني في الذكر [2] .

كما نجد البعض الآخر لايذكرون إلا عدم القول بعموم المقتضى ؛ كالذي نرى عند أبي الحسن الآمدي الذي عقد في باب العموم فصلاً خاصاً بعنوان : « المقتضى لاعموم له » [3] .

وسنرى قريباً مذهب الغزالي في هذا .

وذهب عامة الحنفية وكثيرون غيرهم إلى أنه لاعموم للمقتضى ؛ وذلك لأن ثبوته كان للضرورة حتى إذا كان الكلام مفيداً للحكم بدونه لم يصح إثباته لغة ولا شرعاً ، وإذا كان للضرورة فلتقدر الضرورة بقدرها ولاحاجة لإثبات العموم فيه ما دام الكلام مفيداً بدونه ، ويبقى فيما وراء موضع الضرورة - وهو استقامة الكلام - فلايثبت فيه العموم ، كأكل الميتة لما أبيح للضرورة قدر بقدرها وهو سد الرمق ، وفيما وراء ذلك من الحمل والتناول إلى الشبع ، لايثبت حكم الإباحة فيه .

---

(١) انظر « تقويم الأدلة » : (ص ٢٤٤) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٥٥٧) . « التلويح » للتفتازاني : (١/١٣٧) .

(٢) انظر « جمع الجوامع » لتقي الدين السبكي : (١/٢٤٤) .

(٣) « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي : (٢/٣٦٣) فما بعد .

وذلك قول القاضي الدبوسي في التقويم : (إن مقتضى النص ساقط من النص نفسه في الأصل ، وإنما يثبت ضرورة أن يصير الكلام مفيداً ، فيتقدر بقدر الضرورة ، وإذا ثبت بالقدر الذي يصير به الكلام مفيداً زالت الضرورة المثبتة ...) .

وبعد أن نظّر رحمه الله لذلك بضرورة أكل الميتة الذي يقدر بقدره قال :

(بخلاف الثابت بالنص نفسه ، لأن ثبوت معناه من الأصل ، فلا يسقط إذا كان عاماً إلا بدلالة كحِلّ الذبيحة) [1] .

ولقد تابع الدبوسيَ في التنظير بأكل الميتة ، مَنْ كتب بعده من المتأخرين [2] . وهذا يدل على مقدار استنكارهم للقول بعموم المقتضى وحرصهم على الاتجاه المقابل .

وهكذا يرى القائلون بعموم المقتضى إثبات كل فرد من أفراد العام في هذا المقتضى .

بينما يرى الحنفية ومن معهم أنه يكفي إثبات فرد من الأفراد في

---

(١) راجع « تقويم الأدلة » (ص ٢٤٥) .

(٢) قال البزدوي: (فأما الاقتضاء فأمر شرعي ضروري مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عنها): (٢/٥٦٦)وانظر« أصول السرخسي » : (١/٢٤٨) .

المقتضى ليصبح الكلام مفيداً ، ولا دلالة على إثبات ما وراءه ، بل يبقى عدمه الأصلي بمنزلة المسكوت عنه [1] .

موقف الغزالي :

والغزالي من المتكلمين – وقد جنح إلى أن المقتضى لاعموم له – استدل لما ذهب إليه ؛ بأن العموم للألفاظ ، لاللمعاني ، فتضمنها من ضرورة الألفاظ وبيّن ذلك بقوله عليه السلام : « لاصيام لمن لم يبيت الصيام » [2] فإن ظاهره ينفي صورة الصوم حسّاً ، لكن وجب رده إلى نفي الحكم وهو نفي الإجزاء والكمال [3] .

هذا ومن الأمثلة التي ترد في الموضوع قوله ﷺ : « إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فوَضْعُ الخطأ والنسيان وما استكرهت الأمة عليه – أي رفعه – محال بعد الوقوع ، فيصير كذباً ولو أريد عين ما نص عليه الحديث . وهذا لايجوز على النبي ﷺ ، فقدّر ضرورة صدق الكلام لفظُ (حكم) وهو عام في أصل الوضع يشمل الحكم الدنيوي من حيث الصحة شرعاً كما يشمل الحكم الأخروي وهو المؤاخذة بالعقاب .

---

(١) راجع « التوضيح مع التلويح » : (١٣٧/١) وانظر « أصول السرخسي » : (٢٥٠/١) .

(٢) انظر ماسبق (ص ٢١٩) وانظر « معالم السنن » للخطابي : (١٣٣/٢) « شرح معاني الآثار » للطحاوي : (٣٢٥/١) « السنن الكبرى » للبيهقي : (٢٠٢/٤) « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار : (٢٠٧/٤) « المحلى » : (١٦١/٦) .

(٣) راجع « المستصفى » : (٦١/٢) .

فالذين أخذوا بالعموم يبقون هذه الزيادة المقدرة على عمومها ويقولون : إن المتبادر من نص الحديث نفي الحقيقة وهي عين الخطأ والنسيان وما استكرهت عليه الأمة . ولما كان ذلك متعذراً وجب حمل الكلام على أقرب مجاز ملائم ، وهو نفي جميع الآثار دنيوية كانت أو أخروية ، فضرورة صدق الكلام تشمل كل الأفراد التي ينطوي تحتها لفظ الحكم الذي قدرناه .

أما الحنفية : فقد رأوا أن ضرورة التقدير – والضرورة تقدر بقدرها – تندفع بأحد نوعي الحكم المقدر . وما دام وضع الحكم الأخروي وهو المؤاخذة بالعقاب متفقاً عليه ، فقد اكتفوا بتقديره ، ورأوا في ذلك خروجاً عن عهدة الإفادة وصدق الكلام ، فتزول الضرورة ، ولا يتعدى إلى حكم آخر .

من ثمرات الاختلاف في عموم المقتضى

هذا وقد بنى العلماء على القول بعموم المقتضى ، أو عدم القول به الكثير من الأحكام .

وفي الحديث المشار إليه عدد من الفروع المتعلقة بالخطأ والنسيان أو الإكراه اختلفت أنظارهم في الحكم عليها بناءً على ما ذكرناه .

وفي طريق الحنفية سنسير على رأي المتقدمين الذين يرون في الحديث مثالاً لدلالة الاقتضاء ، ولكن المقتضى لاعموم له . أما المتأخرون ما عدا الدبوسي : فقد رأينا أنهم اعتبروا المقدّر في الحديث من « المحذوف » ، خروجاً من القول بالعموم في الحكم أيضاً ، لئلا يشمل الدنيوي والأخروي معاً حيث قالوا : إنه من قبيل المشترك والمشترك لاعموم له .

١ – من هذه الأحكام: أن من تكلم في صلاته مخطئاً ، أو ناسياً ، بطلت صلاته عند الحنفية ؛ لأن الذي وضع عن الأمة في حديث ابن عباس هو الإثم المقتضي للعقوبة في الآخرة – كما أسلفنا – وليس البطلانَ المقتضي للإعادة وهو الحكم الدنيوي [١] .

ولم تبطل الصلاة عند الشافعية : لأن الحكم المرفوع يشمل الدنيوي والأخروي فلاتبطل الصلاة بالكلام القليل في الدنيا ولايأثم المصلي الذي تكلم في صلاته مخطئاً أو ناسياً في الآخرة [٢] .

٢ – ومنها أيضاً أن من أكل مخطئاً أو مكرهاً – وهو صائم – فعليه القضاء عند الحنفية والمالكية . ولاقضاء عليه عند الشافعية والحنابلة وابن حزم [٣] .

على أن دليل الشافعية هنا لم يكن مسألة عموم المقتضى فحسب – سيراً

---

(١) راجع « الهداية » مع « الفتح » (١/٢٨٠ – ٢٨١) .

(٢) راجع « منهاج النووي مع مغني المحتاج»: (١/٤٣٠) .

(٣) راجع « المحلى » (٦/٢٢٠) « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » : (١/٥٢٥) . ويلاحظ أن المالكية اتفقوا مع الحنفية في وجوب القضاء على المفطر مكرهاً . مع أنهم يختلفون معهم – كما سنرى – في طلاق المكره إذ لايرون وقوعه، والسبب في ذلك : أن المالكية متفقون مع الحنفية في عدم اشتراط الرضا في موانع العبادات ، خلافاً للشافعية والحنابلة والظاهرية ، وكلهم مختلفون معهم في اشتراط الرضا للأسباب الناقلة للملكية التي لاتقبل الفسخ ؛ كالطلاق والفسخ والخلع وأمثالها . وانظر « الإكراه بين الشريعة القانون » للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي (ص ٣٩٣ – ٣٩٤) .

مع القائلين بعموم المقتضى منهم - وذلك بأن يشمل الوضع الوارد في الحديث الإثم وهو الحكم الأخروي ، كما يشمل الإفطار الذي يوجب القضاء وهو الحكم الدنيوي . بل اعتبروا المخطيء والمكره بالناسي الذي ورد حكمه فيما رواه أبو هريرة أن رسول الله صلوات الله عليه وسلم قال : « من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه ، فإنما الله أطعمه وسقاه »[1] . بل قالوا : المكره أولى من الناسي ، لأنه مخاطب بالأكل لدفع الضرر عن نفسه ، والناسي ليس مخاطباً بأمر ولانهي ، ولذلك ردّ الإمام النووي في « المنهاج » قول من ادعى أن الأظهر في الصائم يأكل مكرهاً أنه يفطر فقال بعد هذا : (قلت : الأظهر لايفطر) .

وهكذا حقق النووي أن مذهب الشافعية عدم الفطر في حالة الإكراه[2] . وإلى هذا القول جنح - من الحنفية - زفر أيضاً[3] .

أما الحنابلة : فقد اقتصروا في الاستدلال على أن من أكل مخطئاً أو مكرهاً - وهو صائم - لايفطر بحديث : « إن الله وضع عن أمتي . . الخ » آخذين بعموم المقتضى ، وإن المقدر - وهو الحكم - لايقتصر على

---

(١) رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا النسائي . راجع « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٢١٨/٤)« فتح القدير » : (٦٣/٢)« مغني المحتاج مع المنهاج»: (٤٣٠/١) .

(٢) انظر « المنهاج مع مغني المحتاج » : (٤٣٠/١) .

(٣) راجع « بدائع الصنائع » : (٩١/٢) « الهداية » مع « فتح القدير » (٦٢/٢ - ٦٣) .

الحكم الأخروي وهو المؤاخذة بالعقاب ، وإنما يشمل الحكم الدنيوي أيضاً وهو في مسألتنا عدم الفطر ، لئلا يلزم القضاء ، سواء أكل الصائم مخطئاً أو مكرهاً . وقد عد صاحب « المغني » المفطرات ثم قال : (إن المفطِّر للصوم في هذا كله ما كان عن عمد وقصد) .

على أن الإكراه في حالة خاصة وهو الإكراه بالوعيد نقل عن بعضهم احتمال الفطر فيه [1] .

٣ – ومن المسائل التي يرتبط بها كثير من أحكام الحلال والحرام في الأسرة والعلاقات الزوجية مما له علاقة بالحديث المتقدم بناء على قاعدة عموم المقتضى : طلاق المكره ، وهل يقع أو لايقع ؟ فللأئمة أنظار مختلفة في الموضوع .

صحيح أن الحديث لم يكن وحده محور الاستدلال ، ولكنه كان في ضمن الأدلة التي كانت محط أنظار العلماء فيما كان من الحكم في هذه المسألة .

فالقول بعموم المقتضى ، أو عدم القول به ، كان ذا أثر يذكر في إعطاء الحكم .

---

(١) قال ابن قدامة رحمه الله : (وأما إن أكره على شيء من ذلك بالوعيد ففعله فقال ابن عقيل : قال أصحابنا : لايفطر به أيضاً لقول النبي صلى الله علية وسلم : «عفي لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» قال : ويحتمل عندي أن يفطر لأنه فعل المفطر لدفع الضرر عن نفسه ، فأشبه المريض يفطر لدفع المرض ، ومن يشرب لدفع العطش) . راجع « المغني » : (٣/١١٤ – ١١٥) وانظر : « نيل الأوطار » : (٤/٢١٨ – ٢١٩) .

وبيان ذلك أن الأئمة اختلفوا في قوع طلاق المكره :

أ ـ فذهب الحنفية : إلى أن طلاقة واقع . وهذا القول مروي عن النخعي وابن المسيب ، والثوري والشعبي ، وعمر بن عبد العزيز [1] .

والحجة في ذلك : أن الطلاق إذا صدر من الهازل وقع ؛ كما دل على ذلك ما جاء في الحديث الصحيح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « ثلاث جِدُّهن جِدٌّ ، وهَزْلُهُنَّ جِدٌّ ، النكاحُ والطلاقُ والرَّجْعَة) [2] ووقوعه من الهازل دليل على عدم اشتراط القصد في الطلاق عند مباشرة سببه والقصد إلى النطق به ، وذلك شأن المكره ؛ إذ في كليهما توفّر لفظ الطلاق ، ولم يقصد الناطق به معناه .

وما دام الأمر كذلك : فهو يقع من المكره ، كما وقع من الهازل .

وهكذا يرى أن الحنفية قد جنحوا إلى القياس فيما ذهبوا إليه ؛ فقاسوا المكره على الهازل من حيث وقوع الطلاق ، بجامع توفر لفظ الطلاق في كلتا

---

(١) راجع « الهداية والعناية » مع « فتح القدير » : (٣٩/٣) « البدائع » : (١٠٠/٣) (٧١٢/٧) « نيل الأوطار » (٢٤٩/٦ ـ ٢٥٠) .

(٢) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه وقال الترمذي : حديث حسن غريب. وانظر : « نيل الأوطار » مع « المنتقى » (٢٤٩/٦) العزيزي على « الجامع الصغير » : (١٤٩/٢) والمشهور في كتب الفقه (العتاق) بدل (الرجعة) قال ابن العربي : وروي بدل « الرجعة » «العتق» ولم يصح ، وقال ابن حجر : وقع عند الغزالي « العتاق » بدل « الرجعة » ولم أجده . « فيض القدير » : (٣٠٠/٣) .

الحالتين ، وعدم قصد الناطق معناه [1] .

ويرى الكاساني أن عمومات النصوص وإطلاقاتها تقتضي شرعية هذا الطلاق ، كما في قوله تعالى : (يا أيُّها النَّبيُّ إذا طلَّقْتُم النِّساءَ فطلِّقُوهُنَّ لِعدَّتِهِنَّ) [2] . وقوله عليه السلام : (كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه) [3] .

ب — وذهب الأئمة الثلاثة ، والشيعة الإمامية ، والزيدية ، وابن حزم إلى أن طلاق المكره غير واقع [4] . وهو قول عمر ، وعلي ، وابن عباس ، وابن الزبير .

---

(١) راجع « البدائع » : (٣/١٨٢) « الهداية » مع « العناية » و « فتح القدير » : (٣/٣٩) « فرق الزواج » (ص ٥٦) لأستاذنا الشيخ علي الخفيف .

(٢) سورة الطلاق : ١ .

(٣) الحديث أخرجه الترمذي في « سننه » عن أبي هريرة بلفظ « كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله » وضعفه . وذكره ابن حزم في « المحلى » باللفظ نفسه عن عكرمة عن ابن عباس من طريق عطاء بن عجلان وحكم عليه بالسقوط ، لأن عطاء بن عجلان هذا مذكور بالكذب « المحلى » : (١٠/٢٠٣) وانظر « فتح القدير شرح الهداية » (٣/٣٨) .

(٤) راجع « المهذب » للشيرازي : (٢/٧٨) « المغني » لابن قدامة : (٧/١١٨) « الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي » : (٢/٣٦٧) « المحلى » لابن حزم : (١٠/٢٠٢ — ٢٠٤) « المقنع » لابن قدامة : (٣/١٣٤) « المختصر النافع في فقه الإمامية » لأبي القاسم الحلي : (١/١٩٧) « منهاج الوصول في شرح معيار العقول » في أصول الزيدية : (ق ١٤٢) . مخطوط دار الكتب المصرية .

فقد روي عن علي بن حنظلة من طريق سفيان الثوري قال عمر بن الخطاب : « ليس الرجل بأمين على نفسه إذا أخفته أو ضربته أو أوثقته » وروي عن قدامة الجمحي « أن رجلاً على عهد عمر بن الخطاب تدلى بحبل ليشتار عسلاً [1] فأتت امرأته فجلست على الحبل فقالت : ليطلقها ثلاثاً وإلا قطعت الحبل ، فذكّرها الله والإسلام فأبت فطلقها ثلاثاً ثم خرج إلى عمر فذكر ذلك له ، فقال : ارجع إلى أهلك فليس هذا بطلاق » [2] .

وأخرج ابن حزم من طريق عبد الرحمن بن مهدي عن الحسن أن علي بن أبي طالب : كان لايجيز طلاق المكره .

كما أخرج من طريق سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ثابت الأعرج قال : سألت عمر وابن الزبير عن طلاق المكره فقالا جميعاً : « ليس بشيء » .

وعن أبي يزيد المدني عن ابن عباس قال : « ليس لمكره ولا مضطر طلاق » .

---

(١) يقال : شار العسل يشوره، واشتاره يشتاره : إذا اجتناه من خلاياه ومواضعه انظر « النهاية في غريب الحديث » لابن الأثير : (٢/٢٤٠) « المصباح المنير » للفيومي : (ص ٤٤٦) .

(٢) أخرجه سعيد بن منصور وأبو عبيد القاسم بن سلام انظر « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » : (٦/٢٥٠) « المحلى » : (١٠/٢٠٢) .

وعن يحيى بن أبي كثير عن ابن عباس « أنه كان لايرى طلاق المكره شيئاً »[1] .

وعمدة الاحتجاج لأصحاب هذا القول : الحديث الذي دار حوله الكلام في صدر هذا المبحث وهو قوله ﷺ : « إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » وقد احتج به ابن حزم وأورده عن ابن عباس أيضاً بلفظ « إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » والإكراه يعدم الرضا ولا يجامع الاختيار .

ولم يفرق هؤلاء الأئمة بين حُكم وحُكم ، بل أخذوا من الحديث أن الله وضع عن الأمة حكم هذه الأمور الثلاثة بنوعيه الدنيوي والأخروي .

ولقد روي أن عطاء احتج على عدم طلاق المكره بقوله تعالى : (إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ)[2] وقال : « الشرك أعظم من الطلاق »[3] ؛ فهو يراه أولى بعدم سريان حكمه على المكره

---

(١) هذا وقد صح عن الحسن البصري قوله: « طلاق المكره لايجوز » . وهو أحد قولي عمر بن عبد العزيز وعطاء وطاوس وأبي الشعثاء جابر بن يزيد ، وأيوب السختياني، وإسحاق ثور ، وأبي عبيد ، والأوزاعي ، والحسن بن صالح ، وغيرهم . راجع «المحلى» لابن حزم : (٢٠٢/١٠ — ٢٠٤) « المغني » لابن قدامة : (١١٨/٧) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » : (٢٥٠/٦) .

(٢) من قوله تعالى في سورة النحل : (من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم) الآية : ١٠٦ .

(٣) أخرجه سعيد بن منصور بسند صحيح . « نيل الأوطار » : (٢٥٠/٦) .

ولم يفرق عطاء بين وقوع الطلاق ، وبين المؤاخذة في الآخرة .

ومما استدل به على هذا القول أيضاً : ما روي عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال : « لا طلاق ولا عتاق في إغلاق »[1] وذكره ابن قدامة في « المغني » بلفظ « لا طلاق في إغلاق » بإسقاط « ولا عتاق » وقد فسّر علماء الغريب الإغلاق بالإكراه[2] .

هذا : وقد رد الحنفية الاحتجاج بحديث ابن عباس ، لأنه من باب المقتضى ولا عموم للمقتضى عندهم . فإذا كان المقدر اقتضاء : إن الله وضع عن أمتي حكم الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه . فلا يجوز أن يعمم ذلك حتى يشمل أحكام الدنيا والآخرة ، وإنما يقتصر على فرد تتأدى به ضرورة صدق الكلام ، ويبقى ما وراءه من أفراد العام على عدمه الأصلي .

فإما أن يقدر الحكم الدنيوي ، وإما أن يقدر الحكم الأخروي .

ولكن الحكم الأخروي — وهو المؤاخذة بالعقاب — متفق عليه ، فيكون هو المراد ، ولا يراد الآخر معه . وبهذا يصبح معنى الحديث : إن الله وضع عن أمتي إثم الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه .

---

(١) أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه . وانظر « معالم السنن » للخطابي : (٣/٢٤٢) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » : (٦/٢٤٩ — ٢٥٠) « المغني » لابن قدامة : (٧/١١٨) .

(٢) روي ذلك عن ابن قتيبة ، والخطابي ، وابن السيد ، وغيرهم . وذكر ابن قدامة عن أبي عبيد والقتيبي أيضاً أن معناه « في اكراه » وقال أبو بكر : سألت ابن دريد وأبا طاهر النحويين فقالا : يريد الاكراه : لأنه إذا أكره انغلق عليه رأيه . انظر « المغني » : (٧/١١٨) « نيل الأوطار » : (٦/٢٥٠) .

وهكذا يرى أصحاب هذا الرأي ، أن القول بعدم عموم المقتضَى من المسلّمات ، ولما كان الحكم بعدم وقوع طلاق المكره ، يتنافى مع هذه القاعدة ، فالقول فيه مردود ؛ لأن اعتبار الحديث دالاً بالاقتضاء على وضع حكم الدنيا وحكم الآخرة يؤدي إلى التعميم في المقتضى ، وهذا في نظرهم غير سليم .

جاء في « فتح القدير » لابن الهمام عن ردّه للأخذ بالحديث : أنه من باب المقتضى ولا عموم له ، ولا يجوز تقدير الحكم الذي يعم أحكام الدنيا وأحكام الآخرة ، بل إما حكم الدنيا ، وإما حكم الأخرة ، والإجماع على أن حكم الآخرة ـ وهو المؤاخذة ـ مراد فلا يراد الآخر معه ، وإلا عمم[1] .

غير أن القائلين بعدم الوقوع أوردوا على الآخرين ، أن قياس المكره على الهازل قياس مع الفارق ، لأن المكره قد أكره على التلفظ بالسبب ونطق به عن اختيار ، وإن كان غير راضٍ بحكمه .

وفرقٌ كبير بين الحالين ؛ لأن الأول ـ وهو الهازل ـ يناسبه التغليظ عليه بما كان له من اختيار ، بخلاف الثاني ـ وهو المكره ـ لأنه معذور فيما أقدم عليه .

وقد ردّ الحنفية بأن المكره أيضاً مختار اختياراً كاملًا في القصد إلى السبب ، إلا أنه غير راض بالحكم ، لأنه عرف الشرين فوازن بينهما واختار أيسرهما وأهونهما عليه ، وكونه محمولاً على ما اختاره منهما لا يؤثر

---

(١) « الهداية » مع « فتح القدير » : (٣٩/٣)« التوضيح » مع « التلويح » (١٩٧/٢) .

في نفي الحكم ، فوجب أن يقع طلاقه لذلك ، كما وقع طلاق الهازل[1].

ما نراه في الموضوع :

والذي نميل إليه هو الأخذ برأي الجمهور ؛ لأنه الأرجح في نظرنا ، وذلك لعدة أمور :

---

(١) انظر « الهداية » مع « فتح القدير » : (٣/٣٩) . « تبيين الحقائق شرح الكنز » للزيلعي مع « حاشية الشلبي » : (٢/١٩٥) وقد أيد ابن الهمام ما قالوه من أن الحمل على هذا الاختيار لايؤثر في نفي الحكم ،بحديث حذيفة وأبيه حين حلفهما المشركون ، فقال لهما صلى الله عليه وسلم: «نفي لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم» قال رحمه الله : (فبين أن اليمين طوعاً أو كرهاً سواء ، فعلم أن لاتأثير للإكراه في نفي الحكم المتعلق بمجرد اللفظ عن اختيار بخلاف البيع لأن حكمه يتعلق باللفظ وما يقوم مقامه مع الرضا وهو منتف بالاكراه) .

وهكذا أنهى صاحب « فتح القدير » رده على القول بأن قياس المكره على الهازل قياس مع الفارق برد آخر . ورد على الحنفيه بتفريقهم بين المكره في الطلاق والمكره في العقود ـ من بيع وشراء وإجارة وغيرها ـ بأن حكم البيع أو غيره من هذه العقود ، يتعلق باللفظ وما يقوم مقامه مع الرضا ، وهو منتف بالاكراه ، فما دام غير راض بالحكم فله أن يفسخ العقد ، بخلاف الاكراه في الطلاق : فإن عدم الرضا غير مخل به ، فيقع طلاق المكره . ولاينعقد بيع المكره أو شراؤه أو إجارته . وهكذا يفرق الحنفية بين نوعي الأسباب الناقلة للملكية ، فما كان منها قابلاً للفسخ كالبيع والشراء والاجارة ، لابد فيه من الرضا ، ولذلك لايلزم بالاكراه ؛ فمن اكره على البيع لايلزمه ، لانعدام الرضا الذي هو شرطه . أما ما كان منها لايقبل الفسخ : كالطلاق والخلع ،فلايشترطون فيه الرضا لترتب الحكم ، فمن أكره على الطلاق ، فطلاقه واقع ، ومن أكره على الخلع ، فخلعه صحيح . انظر « فتح القدير » لابن الهمام : (٣/٣٩) « التلويح على التوضيح » : (٢/١٩٧) « فرق الزواج » لأستاذنا الخفيف : (ص ٧ د) .

١ ــ فأصحاب الرأي الأول وهو وقوع طلاق المكره تقوم حجتهم على النظر فقط دون أن يكون لديهم أدلة من النصوص الصحيحة كالتي عند الآخرين .

٢ ــ أما عدم التسليم بدلالة حديث ابن عباس « إن الله وضع عن أمتي ... » : على أن طلاق المكره لايقع فهو ـ كما رأينا ـ قائم على اصطلاح قد لايسلم به كثير من الآخرين .

على أنا نريد أن نعيد إلى الذاكرة ، ما قلناه سابقاً من أن اعتبار هذا الحديث في عداد أمثلة المقتضَى ، هو رأي المتقدمين من الحنفية ومعهم أبو زيد الدبوسي من المتأخرين .

أما البزدوي والسرخسي ومن تابعهما : فلا يرون (الحكم) الذي قدر في الحديث من « المقتضَى » بل من « المحذوف » ، ولما كانوا يقولون بعموم المحذوف ، اعتبروا لفظ (الحكم) هنا من المشترك ، والمشترك لا عموم له في نظرهم .

وهكذا انصرفت دلالة الاقتضاء في الحديث ، إلى الحكم الأخروي ـ وهو المؤاخذة ـ عند المتقدمين والمتأخرين .

أما المتقدمون ومعهم الدبوسي : فلأنه من المقتضَى والمقتضى لا عموم له . وأما المتأخرون : فلأن افظ الحكم الذي قدرناه بدلالة الاقتضاء من المشترك . وإذا كان الأمر في كلا الحالين اصطلاحياً فإنما يقوى الحكم الذي ينبني على الاصطلاح أو يضعف بقدر ما يتهيأ له من الأدلة والقرائن . ولقد رأينا من كبار التابعين : كعطاء من يستدل على عدم الوقوع بقوله

تعالى : (إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ) ويقول : الشرك أعظم من الطلاق . وقد سلك عطاء هذه الطريق في الاستدلال قبل أن تتحدد قواعد أصول الفقه فيقول قوم : للمقتضى عموم ، ويقول آخرون : لا عموم له .

٣ — إن حديث « لا طلاق ولا عتاق في إغلاق » واضح في الدلالة على المراد ؛ فقد نفى رسول الله ﷺ أن يقع واحد من هاتين في حالة الإكراه ، ولئن فسر بعضهم الإغلاق بالغضب ، لقد رد جمهور العلماء هذا التفسير ؛ فإنه لو كان كذلك : لم يقع على أحد طلاق ، لأن أحداً لا يطلّق حتى يغضب [١] .

٤ — ويؤيد ما ذهبنا إليه ، ما ذكرناه عن الصحابة ومن بعدهم ، وما حصل من فتوى عمر رضي الله عنه ، بعدم وقوع طلاق الرجل الذي هددته امرأته بقطع الحبل وهو يشتار العسل ، إن لم يطلقها ؛ فلقد قالها عمر بوضوح : « ارجع إلى أهلك ليس هذا بطلاق » .

٥ — على أن الأمر بعد هذا كله ، واضح في أن المكره قد حُمل على الطلاق بغير حق ، فلا يصح أن يلتزم بآثار هذا الإكراه .

قال صاحب « المهذب » بعد أن أورد حديث ابن عباس : (ولأنه قول حُمل عليه بغير حق فلم يصح ، كالمسلم إذا أكره على كلمة الكفر) [٢] .

---

(١) راجع « نيل الأوطار » : (٦/٢٥٠) هذا وقد أعل الحديث بأن في إسناده محمد بن عبيد بن صالح ، ـ الذي ضعفه أبو حاتم الرازي ـ ولكن البيهقي رواه من طرق أخرى سليمة .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي : (٢/٧٨) .

وكان ذلك أيضاً صنيعَ ابن قدامة ، حيث وصف كلام المكره على الطلاق ، بأنه قول حُمل عليه بغير حق ، فلم يثبت له حكم ، ككلمة الكفر إذا أكره عليها [1] .

مسلك ابن حزم في المسألة :

أما ابن حزم : فقد سلك مسلكاً خاصاً ، حيث اعتبر هذا الاكراه بغير حق ، عملًا بلا نية ؛ فطلاق المكره غير لازم له ، لأن رسول الله ﷺ يقول : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى » فصح أن كل عمل بلا نية ، فهو باطل لا يعتد به . وطلاق المكره عمل بلا نية فهو باطل ، وإنما هو حاكٍ ما أُمر بقوله فقط ، ولا طلاق على حاكٍ كلاماً لم يعتقده . وقد صح عن رسول الله ﷺ قوله : « إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » [2] .

هذا : وللعلماء مباحث مستفيضة تتناول حقيقة الاكراه ، وأركانه ، وشروطه ، وأنواعه ، ومعياره في الشريعة ، وأثره في الأحكام والتصرفات ما كان منه بحق وما كان بغير حق ... الخ نتركها لمظانها من كتب الأصول والفقه [3] لئلا نخرج عما نحن في سبيله .

---

(١) راجع « المغني » : (١١٨/٧) فما بعدها .

(٢) راجع « المحلى » : (٢٠٥/١٠) .

(٣) وراجع « الاكراه بين الشريعة والقانون » للشيخ زكريا البرديسي (ص ٣٩٠) فما بعدها .

ولكن نرى لزاماً علينا أن نذكر أن الشافعية يشترطون لعدم وقوع الطلاق في حالة الاكراه، أن يكون هذا الاكراه بغير حق، والاكراه بحق يكون من القاضي، بسبب يوجب ذلك شرعاً، كما إذا أكره المولي على الطلاق، فإنه يقع لأنه إكراه بحق.

ويبدو أن ذلك شرط عند الجميع لأنه من باب دفع الظلم، فلا يعد إكراهاً يذهب بالاختيار الواجب.

ومن هنا قسم المالكية الاكراه إلى قسمين شرعي وغير شرعي، ومذهب المدونة الذي عليه الفتوى أن الاكراه غير الشرعي لا يقع به الطلاق، أما الاكراه الشرعي: فهو طوع يقع به الطلاق جزماً، كما لو حلف بالطلاق لاينفق على زوجته، أو لا يطيع أبويه، أو لايقضي دينه الذي عليه. فإذا أكرهه القاضي على الانفاق على زوجته، أو على طاعة أبويه، أو على قضاء دينه لزمه الطلاق [1].

طلاق المكره في القانون:

كان قانون الأحوال الشخصية في مصر يأخذ بمذهب الامام أبي حنيفة

---

(١) « الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي » : (٣٦٧/٢) . هذا ولقد يبدو أن إكراه القاضي للمكلف على الطلاق في بعض الحالات، إنما هو إكراه على الطلاق ليقع الطلاق، ولو لم يقع لم يحصل المقصود. جاء في «المغني» لابن قدامة (وإن كان الاكراه بحق نحو إكراه المولي على الطلاق بعد التربص إذا لم يفيء، وإكراهه الرجلين اللذين زوجها وليان، ولايعلم السابق منهما على الطلاق؛لأنه قول حمل عليه بحق فصح، كإسلام المرتد إذا أكره عليه. ولأنه إنما جاء إكراهه على الطلاق ليقع طلاقه فلو لم يقع لم يحصل المقصود) انظر (١١٨/٧ - ١١٩).

في حكم طلاق المكره ، حتى إذا صدر القانون رقم ٢٥ سنة ١٩٢٩ والذي تضمن بعض الاصطلاحات في قانون الأحوال الشخصية ، نصت أول مادة منـــه على عدم وقوع طلاق المكره أخذاً بمذهب الأئمة الثلاثة . ومنذ ذلك التاريخ جرى عليه العمل كما جرى العمل على ذلك في السودان منذ سنة ١٩٣٥ .

وفي سورية أيضاً كان العمل في قانون الأحوال الشخصية على وقوع طلاق المكره ، حتى صدر قانون سنة ١٩٥٣ فنص في المادة / ٨٩ - ١ - / أنه لايقع طلاق السكران ، ولا المدهوش ، ولا المكره . فأخذ بمذهب الأئمة الثلاثة في المكره والسكران حيث روعي عموم المقتضى في حديث ابن عباس . وهكذا رأى المشرع في البلاد العربية ، أن روح التشريع تقضي بالأخذ بهذا الاتجاه ، لما في ذلك من مصلحة للناس . وهو اتجاه لاتعوزه قوة الدليل ، سواء من ناحية اللغة أو من ناحية قواعد التشريع [١] .



(١) راجع « فرق الزواج » الشيخ الخفيف : (ص ٥٧) « شرح قانون الأحوال الشخصية السوري » للدكتور مصطفى السباعي رحمه الله: (١/١٥٥) .

المطلب الثالث

مدلول دلالة الاقتضاء

قدمنا في صدر حديثنا عن طرق دلالة الألفاظ على الأحكام أن شمس الأئمة السرخسي رحمه الله طوى أحكام الدلالات تحت قوله : (بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأي) [1] . فالحكم الثابت بأي واحدة من الدلالات الأربع المتقدمة ، ثابت بظاهر النص دون القياس والرأي .

لذلك كان حكم دلالة الاقتضاء ، أنه يثبت بها الحكم شرعاً ثبوته بالعبارة ، والاشارة ، ودلالة النص .

ولكن هذا لايعني أنها مع الدلالات الثلاث المذكورة في القوة سواء ، بل هي على حال أقل منها ، ومرد ذلك إلى أن الحكم الذي تناولته لم يدل عليه اللفظ بصيغته ولا بمعناه لغة . وإنما ثبت ضرورة صدق الكلام أو صحته .

---

(١) « أصول السرخسي » : (٢٣٦/١) فما بعدها .

وفرقٌ بين ما ثبت بصيغة اللفظ ، أو معناه لغةً ، فكان ثابتاً من كل وجه ، وبين ما استدعته ضرورة تصحيح الكلام واستقامته ، فزيـد من أجلها ، فهو غير ثابت فيما وراء استقامة الكلام وصحته .

حالة التعارض وأثرها :

وإنما يظهر التفاوت عند التعارض ؛ فإذا تعارضت دلالة الاقتضاء مع غيرها من الدلالات المتقدمة ، قدمت هذه الدلالات على دلالة الاقتضاء ، أخذاً بالأقوى دون الأضعف عند التعارض[١] .

ولقد كان طبيعياً أن يتقرر تقديم الدلالات الثلاث على دلالة الاقتضاء ، نتيجة للتفاوت الذي ذكرناه ، حيث يتأخر الأضعف عن الأقوى .

ولكن من الناحية العملية : قرر صاحب « كشف الأسرار » أنه لم يجد لمعارضة المقتضى للأقسام التي تقدمته نظيراً[٢] . ثم ساق مثالاً عدّه تمحلاً من بعض الشارحين ، وردّه بانعدام المعارضة التي ادعاها ذلك الشارح ، وبنى عليها المثال .

والمثال المشار إليه هو : (ما إذا باع رجل من آخر عبداً بألفي درهم ، ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن : أعتق عبدك عني هذا بألف درهم ، فأعتقه ، فلا يجوز البيع ؛ لأن دلالة النص في شأن ما ورد في حق زيد

---

(١) راجع « كشف الاسرار » لعبد العزيز البخاري ٢/٥٥٦) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » : (١/٤١٢) .

(٢) انظر « كشف الأسرار » السابق (٢/٥٥٦) .

ابن أرقم[1] بفساد شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن[2] توجب أن لايجوز ، والاقتضاء يدل على الجواز ، فترجح الدلالة على الاقتضاء .

وإنما قلنا : إنه دلالة ، لأن ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم ، كثبوت الرجم في حق غير ماعز) .

قال عبد العزيز البخاري : (ولكن لقائل أن يقول : لا نسلم المعارضة لأن من شرطها تساوي الحجتين ، ولا تساوي ؛ لأن المقتضي الذي قام المقتضى به كلام الآمر ، والدلالة ثابتة بالسنة فأنى يتعارضان . ولأن عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ، إن ثبت ، ليس لترجح الدلالة على المقتضى ،

---

(١) هو الصحابي أبو عمرو زيد بن أرقم الخزرجي المدني غزا مع رسول الله صلى عليه وسلم سبع عشرة غزوة وروي له عن رسول الله سبعون حديثاً نزل الكوفة وتوفي بها سنة ٥٦ وقيل سنة ٦٨ .

(٢) حديث زيد بن أرقم أخرجه عبد الرزاق في « مصنفه » ، كما أخرجه كل من الدارقطني والبيهقي في « سننه » ، ورواية عبد الرزاق في « المصنف » جاءت عن أبي إسحاق السبيعي عن امرأته « أنها دخلت على عائشة في نسوة ، فسألتها امرأة فقالت: كانت لي جارية فبعتها من زيد بن أرقم بثمانمائة إلى العطاء ثم إبتعتها منه بستمائة ، فنقـدته الستمائة ، وكتبت عليه ثمانمائة ، فقالت عائشة : بئس ما إشتريت وبئس ما إشترى زيد ابن أرقم ، انه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن يتوب . فقالت المرأة : أرأيت إن أخذت رأس مالي ورددت عليه الفضل ؟ فقالت : « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف » انظر « السنن الكبرى » للبيهقي (٣٣١/٥) «تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني تحقيق المؤلف (ص٨٤) « الإجابة لايراد ما استدركته عائشة على الصحابة » للزركشي تحقيق سعيد الأفغاني : (ص ١٥١) .

فإنها لو صرحا بالبيع بأن قال المشتري : بعت هذا العبد منك بألف ، وقال البائع : قبلت ، لايجوز أيضاً ، بل لأن موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نص آخر إياه ، فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة المقتضى)[1] .

هذا : ومن الممكن إذا صرنا مع القائلين بعموم المقتضى أن نذكر مثالاً لتقديم العبارة على الاقتضاء عقوبة القتل خطأ . فقد قال ﷺ : « إن الله وضع عن أُمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » .

فإنه بالنسبة للخطأ يقدم عليه قوله تعالى : (ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلّمة إلى أهله) إذ أن دلالة الاقتضاء في الحديث توجب رفع الإثم . ولو كان هذا سائغاً على عمومه لكان مؤداه ألا يعاقب المخطيء ولكنه قدم نص العقاب[2] .

وكذلك بالنسبة للنسيان كان مقتضى دلالة الاقتضاء في الحديث ، ألا يقضي الناس الصلاة ، وصريح النص يقول : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها »[3] .

---

(١) راجع «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري (٢/٥٥٦ — ٥٥٧) .

(٢) راجع «أصول الفقه» لاستاذنا أبي زهرة (ص١٤٠) وانظر زكي شعبان (ص٤١) .

(٣) أما الحديث : فقد جاء بروايات متعددة من ذلك ماروى أحمد والبخاري ومسلم عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من نسي صلاة فليصلها اذا ذكرها ، ولا كفارة لها إلا ذلك » ولمسلم « إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها فإن الله عز وجل يقول : — أقم الصلاة لذكري » وأخرج أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا البخاري والترمذي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها فإن الله تعالى يقول : — أقم الصلاة لذكري — » وعن أبي قتادة =

وهكذا يستقيم التمثيل إذا قلنا بعموم المقتضى ، بحيث يشمل الرفع الحكم الدنيوي والأخروي ، فعندها يتحقق التعارض بين دلالة الاقتضاء التي هي رفع حكم الخطأ والنسيان في الدنيا والآخرة ، ودلالة العبارة في قوله تعالى : (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله) ودلالة العبارة أيضاً في قول النبي ﷺ : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » .

وذلك لأن موجب دلالة الاقتضـــاء حينئذ ، رفع الحكم الدنيوي والأخروي عن القاتل خطأ ، وعن تارك الصلاة نسياناً ، وموجب عبارة النص في الآية والحديث ، عدمُ رفع الحكم الدنيوي فقط عنها ، وما دامت دلالة العبارة أقوى من دلالة الاقتضاء ، فإنها تقدم عليها عند التعارض فيُلزم القاتل خطأ بالعقوبة ، ويُلزم التارك للصلاة نسياناً بالقضاء .

أما إذا لم نقل بعموم المقتضى : فلا تعارض بين موجب دلالة الاقتضاء في الحديث وهو وضع الإثم عن المخطىء والناسي ، وبين موجب عبارة النص في قوله تعالى: (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إلى أَهْلِهِ)من وجوب الكفارة والدية على القاتل خطأ ، وفي قوله عليه

= قال : « ذكروا للنبي صلى الله عليه وسلم نومهم عن الصلاة فقال : انه ليس في النوم تفريط إنما التفريط في اليقظة ، فإذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها » رواه النسائي والترمذي وصححه ، انظر « معالم السنن » للخطابي : (١/١٣٦) « صحيح البخاري مع فتح الباري » (٢/٢٧) « منتقى الأخبار » (٢/٢٦) .

صلاة والسلام : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » من وجوب قضاء الصلاة على من تركها ناسياً .

وإنما قلنا ذلك : لأن القول بعدم العموم في المقتضى ، يجعلنا نقول برفع الإثم فقط وهو العقوبة في الآخرة .

وعلى هذا : فالحكم الذي يثبت في الحديث من طريق دلالة الاقتضاء ، لايشمل الحكم الدنيوي ، وإنما هو قاصر على رفع الحكم الأخروي عن المخطىء والناسي ، وإذا كان الأمر كذلك : فأي تناف بين هذا وبين وجوب العقوبة الدنيوية عليها .

وبعد ذلك كله نود أن نلفت النظر إلى أن كثيراً من الفروع عند الشافعية وغيرهم — وقد رأينا بعض ذلك من قريب — يبدو فيها الأخذ بأن للمقتضى عموماً ، وربما وجدنا تعليل ذلك في نقطتين :

أولاهما — أن الشافعية وغيرهم يرون الدلالة في مثل هذه الحال وكأنها دلالة بصريح النص ، وأن تقدير المقتضى أمر يدركه من له أدنى إلمام باللغة ولذلك تراهم لايعتبرون تعليق التحليل أو التحريم بالأعيان من المجمل ، كما في قوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم) وقوله ﷺ : « لاصيام لمن لم يبيت النية من الليل » بينما يعدها الحنفية من المجمل .

الثانية — ما نجده عند السعد التفتازاني حين يفصّل القول ويحققه في أمر ما ينسب إلى الشافعي من القول بعموم المقتضى . قال رحمه الله : (وقد ينسب القول بعموم المقتضى إلى الشافعي رحمه الله تعالى . وتحقيق ذلك أن المقتضي ـ بلفظ اسم الفاعل ـ عنده ما يتوقف صدقه أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة على تقدير وهو «المقتضى» اسم مفعول. فإذا وجد تقديرات متعددة

يستقيم الكلام بكل واحد منها : فلا عموم له عنده أيضاً بمعنى أنه لايصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل ، فإن لم يوجد دليل معين لأحدها كان بمنزلة المجمل . ثم إذا تعين بدليل فهو كالمذكور لأن الملفوظ والمقدر سواء في إفادة المعنى ؛ فإن كان من صيغ العموم فعامٌ وإلا فلا . فعلى هذا يكون العموم من صفة اللفظ ويكون إثباته ضرورياً لأن مدلول اللفظ لاينفك عنه . وبينوا الخلاف فيما إذا قال : والله لا آكل أو إن أكلت فعبدي حر فعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز نية طعام دون طعام تخصيصاً للعام أعني النكرة الواقعة في سياق النفي أو الشرط لأن المعنى لا آكل طعاماً . وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لايجوز لأنه ليس بعـــام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أوكد لأنه لاينقض أصلاً لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى)[1] .

والآن : قد انتهينا إلى أن دلالات الألفاظ على الأحكام عند الحنفية لها طرق أربع أعلاها عبارة النص ، وتليها إشارة النص ، ثم دلالة النص ، وتأتي بعد ذلك دلالة الاقتضاء .

وإنما يظهر تفاوت هذه الدلالات في القوة عند التعـــارض ، ودلالة النص غير القياس . فكل حكم ثبت بواحد من هذه الطرق الأربع فهو ثابت بظاهر النص دون القياس والرأي – كما سبق – .

---

(١) « التلويح » : للسعد التفتازاني (١/١٣٧ – ١٣٨) .



الفصل الثاني



منهج المتكلمين في طرق الدلالات

المبحث الأول

المنطوق المفهوم

دلالة اللفظ العربي على الحكم تنقسم في نظر المتكلمين إلى قسمين أساسين هما : دلالة المنطوق ، ودلالة المفهوم .

أ ـ أما دلالة المنطوق فهي : (**دلالة اللفظ على حكم ذكر في الكلام ونطق به ؛ مطابقة ، أو تضمناً ، أو التزاماً**)[1] ، نحو دلالة قوله تعالى في آية المحرمات : (وَرَبائِبُكُم اللاّتي في حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُم اللاّتي دَخلتُمْ بِهِنّ) على تحريم نكاح الربيبة في حجر الرجل من زوجته التي دخل بها . فدلالة هذا القسم من آية المحرّمات ـ التي جاءت لبيان من يحرم على الرجل الزواج بهن ـ على تحريم الربيبة ، هي دلالة بالمنطوق .

---

(١) المطابقة : دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث هو تمامه . والتضمن : دلالة اللفظ على جزء ماوضع له من حيث هو جزؤه . والالتزام ـ كما سبق ـ دلالة اللفظ على لازم خارج عن المعنى الموضوع له اللفظ من حيث هو لازمه . وانظر : « التقرير والتحبير شرح التحرير » : (١/١٠٠) .

ب – وأما دلالة المفهوم فهي : (**دلالة اللفظ على حكم لم يذكر في الكلام ولم ينطق به**) نحو دلالة قوله تعالى : (وَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُما) على تحريم أي نوع من أنواع الأذى للوالدين . فهذه الدلالة ليست دلالة بالملفوظ الذي هو محل النطق ولكنها دلالة بما فُهم من هذا الملفوظ وهو المفهوم .

– وذلك ما أشار إليه إمام الحرمين حين جعل ما يستفاد من اللفظ على نوعين : أحدهما : متلقىً من المنطوق ، والثاني : ما يُشعر به المنطوق ، وإن لم يكن منطوقاً به ، وهو المفهوم [1] .

وعلى هذا تكون الدلالة : دلالةً على المنطوق ، ودلالة على المفهوم فكلٌ من المنطوق والمفهوم : مدلولٌ لا دلالة .

أما ابن الحاجب : فقد قسّم الدلالة إلى قسمين :

منطوق – وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق ، أي أنه يكون حكماً المذكور وحالاً من أحواله سواء أذكر ذلك الحكم ونطق به أم لا .

ومفهوم – وهو ما دل لا في محل النطق ، بأن يكون حكماً لغير المذكور . وقد تابع ابنَ الحاجب في ذلك كثيرون .

قال صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية : (اللفظ العربي في دلالته على وجهين : أحدهما – يدل على المعنى بمنطوقه أي باعتبار ما وضعه الواضع علامة له أو يستلزمه مدلوله . والآخر – يدل عليه بمفهومه لا بمنطوقه

---

(١) راجع « البرهان » (١/لوحة ١٢٠) .

لأنه : إما أن يدل عليه في محل النطق فهو المنطوق ، أو في غير محله فهو المفهوم)[1] .

وعلى هذا يكون المنطوق والمفهوم قسمين للدلالة ، فالمنطوق دلالة ، والمفهوم دلالة[2] .

وهكذا يكون المسلك الأول قد جعل كلاً من المنطوق والمفهوم مدلولاً .

أما المسلك الثاني : فقد جعل كلاً منهما دلالة ، والمآل واحد . وسنشرع في بيان ما يتعلق بكل من المنطوق والمفهوم من طرق الدلالة ، وما كان للعلماء فيها من مذاهب ، حيث ندرسها مع المقارنة ، غير ناسين أن نقف عند بعض الأحكام الفرعية التي كانت من آثار الاختلاف في القواعد والأصول .

---

(١) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » مخطوط دار الكتب المصرية (ق ١٤١) .

(٢) انظر « مختصر المنتهى » مع « شرح العضد وحاشية السعد » : (١٧١/٢) « التحرير » مع « التقرير والتحبير » : (١١١/١) .

المطلبُ الأوّل

المنطـــوق

ولقد قسّم المتكلمون المنطوق إلى قسمين :

منطوق صريح .

ومنطوق غير صريح [1] .

أ – فالمنطوق الصريح : (هو دلالة اللفظ على الحكم بطريق المطابقة ، أو التضمن ، إذ أن اللفظ قد وضع له) وهو (عبارة النص) عند الحنفية .

وذلك كما في قوله تعالى : (وأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا) حيث دل النص بمنطوقه الصريح على جواز البيع وتحريم الربا .

ب – أما المنطوق غير الصريح : (فهو دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام ؛ إذ أن اللفظ مستلزم لذلك المعنى) .

فاللفظ لم يوضع للحكم ، ولكن الحكم فيه لازم للمعنى الذي وضع له ذلك اللفظ . وذلك كالذي مر بنا سابقاً من دلالة قوله تعالى : (وَعلى

---

(١) « مختصر المنتهى مع شرح العضد وحواشيه » : (١٧١/٢) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » : (٤١٣/١) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١١١/١) .

المَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالمَعْرُوفِ) على أن النسب يكون للأب لا للأم وعلى أن نفقة الولد على الأب دوم الأم .

فإن لفظ اللام لم يوضع لإفادة هذين الحكمين ، ولكن كلاً منهما لازم للحكم المنصوص عليه في الآية [1] .

ومما يلاحظ أن الالتزام عند ابن الحاجب ومن تابعه معتبر من المنطوق ، بينما أدرجه بعض الشافعية — ومنهم صاحب « المنهاج » — في المفهوم [2] .

أنواع المنطوق غير الصريح :

هذا وقد دل الاستقراء على أن المنطوق غير الصريح له في الدلالة على الحكم أنواع ثلاثة :

١ — دلالة اقتضاء .

٢ — دلالة إيماء .

٣ — دلالة إشارة .

وكان طريق الحصر في هذه الأنواع أن المدلول عليه بالالتزام : إما أن يكون مقصوداً للمتكلم من اللفظ بالذات ، وإما أن لا يكون مقصوداً .

أ — فإن كان مقصوداً للمتكلم : فذلك بحكم الاستقراء قسمان :

أحدهما — أن يتوقف على ذلك المدلول صدق الكلام ، أو صحته العقلية أوالشرعية .

---

(١) انظر ما سبق من دلالة الإشارة (ص ٤٧٨)

(٢) راجع « مختصر المنتهى بشرح العضد وحاشيةالسعد » : (١٧١/٢) « المنهاج » للبيضاوي مع « نهاية السول » للإسنوي : (١١٧/٢) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » : (٤١٣/١) .

الثاني – أن لايتوقف عليه ذلك .

فإن توقف على المدلول صدق الكلام أو صحته عقلًا أو شرعاً : فدلالة اللفظ عليه تسمى (دلالة اقتضاء) أي أن اللفظ يقتضي ذلك المدلول ، وليس بنص صريح فيه .

وإن لم يتوقف عليه صدق الكلام ، أو صحته : فدلالة اللفظ عليه تسمى (دلالة إيماء) ويسميها بعضهم : (دلالة تنبيه) .

ب – وإن لم يكن المدلول عليه بالالتزام مقصوداً للمتكلم ، فدلالة اللفظ عليه تسمى (دلالة إشارة) .

وإذن فالاقتضاء والإيماء ترتبطان بكون اللازم مقصوداً للمتكلم . بينما ترتبط الإشارة بكون اللازم غير مقصود له . والدلالات الثلاث منطوية تحت المنطوق غير الصريح .

وهكذا يكون لدينا تحت المنطوق أربع دلالات :

الأولى – دلالة المنطوق الصريح – وهي (دلالة اللفظ على الحكم بطريق المطابقة أو التضمن) . وسماها صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية بالنص [1] وأمثلة عبارة النص عند الحنفية أمثلتها [2] .

الثانية – دلالة الاقتضـــاء – وهي (دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية) .

وقد عرفها الآمدي بقوله : (وهي ماكان المدلول فيه مضمراً إما

---

(١) راجع « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » : (ق ١٤١) فما بعدها .
(٢) انظر ماسبق (ص ٤٦٩) .

لضرورة صدق الكلام ، وإما لصحة وقوع الملفوظ) ثم بيّن أن صحة الملفوظ به إما أن تتوقف على المضمر عقلًا أو شرعاً [١] . وقد مر بنا العديد من الأمثلة على ذلك لدى بحثنا لدلالة الاقتضاء عند الحنفية ، وما تبع ذلك من مسألة المقتضى والمحذوف ، وهل هما شيء واحد أو مختلفان ، ومسألة عموم المقتضى وما جرى فيها من الخلاف [٢] .

ونضيف هنا ما يمكن أن يمثّل به حال كون المضمر في الكلام مما تتوقف عليه صحة الكلام الشرعية ، وذلك ما نراه في قوله تعالى : (فَمَنْ كانَ مِنكُم مَريضاً أوْ على سَفَرٍ فعِدَّةٌ مِنْ أيامٍ أُخَرَ) [٣] . حيث قدر العلماء مضمراً هو « فأفطر » وبذلك يكون مجرى النص : فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أُخر [٤] .

وبيان ذلك أن الجمهور على صحة صوم رمضان في السفر ، خلافاً للإمام ابن حزم الذي يرى حرمة هذا الصوم في السفر ووجوب الفطر على المكلف [٥] .

---

(١) راجع « الاحكام » للآمدي : (٣/٩١) .

(٢) انظر ما سبق (ص٥٥٠ – ٥٦٣) .

(٣) سورة البقرة : ١٨٤ .

(٤) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي:(١/٧٨) « روضة الناظر » لابن قدامة مع الشرح لبدران:(٢/١٩٨) .

(٥) قال رحمه الله : (ومن سافر ـ سفر طاعة أو سفر معصية ، أو لا طاعة ولا معصية ـ ففرض عليه الفطر إذا تجاوز ميلًا أو بلغه أو إزاءه . وقد بطل صومه حينئذ لا قبل ذلك في أيام أخر ، وله أن يصومه تطوعاً ، أو عن واجب لزمه ، أو قضاء عن ـ

وعليه فقضاء الصوم على المسافر عند الجمهور ، إنما يجب إذا أفطر في السفر . أما إذا صام في سفره : فلا موجب للقضاء ، وعلى هذا فلا بد من إضمار (فأفطر) في الآية .

ولقد تأيد مذهب الجمهور في الإضمار بالسنة القولية والعملية ؛ فقد ورد عن النبي ﷺ عدد من الأحاديث التي تدل على صحة الصوم في السفر ، وإذا صح صوم رمضان في السفر فالقضاء لايكون إلا على من أفطر .

من هذه الأحاديث ما روي عن عائشة رضي الله عنها « أن حمزة بن عمرو الأسلمي[1] قال للنبي ﷺ : أأصوم في السفر ؟ – وكان كثير الصيام – فقال : إن شئت فصم وإن شئت فافطر »[2] .

رمضان خال لزمه ، وان وافق فيه يوم نذره صامه لنذره) «المحلى» : (٦/٢٤٣) .
هذا وقد حكي عن بعض الصحابة ورجال من السلف إنه لا يجزىء الصوم في السفر عن الفرض ، وان من صام في السفر وجب عليه قضاؤه . ومن أهم ما استدل به لذلك ظاهر قوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » فالظاهر من الآية: فعليه عدة أو : فالواجب عدة خلافاً لما تأوله الجمهور : (فافطر فعدة) . وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري : « ليس من البر الصيام في السفر » ومقابل البر الإثم ، وإذا كان آثماً بصومه لم يجزئه . وانظر « فتح الباري » : (٤/١٥٩) .

(١) هو الصحابي حمزة بن عمرو بن عويمر الأسلمي ، ابو صالح وقيل : ابو محمد روي له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تسعة أحاديث منها حديث الصيام المذكور ، وكان كثير العبادة ، وقد شهد فتح افريقية مع عبد الله بن سعد وكانت له فيها مقامات محمودة . توفي رضي الله عنه سنة احدى وستين للهجرة وهو ابن احدى وسبعين سنة وقيل ابن ثمانين.

(٢) اخرجه أحمد وأصحاب الكتب الستة واللفظ للبخاري .

ففي هذا الحديث دليل على التخيير بين الصوم والفطر في السفر ، وهو وإن لم يكن فيه تصريح بأن الصوم كان في رمضان ففي رواية مسلم أنه قال : « يا رسول الله أجد بي قوة على الصيام في السفر . فهل على جناح ؟ فقال ﷺ : هي رخصة من الله فمن أخذ بها فحسن . ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه »[1] .

قال ابن حجر في « الفتح » : (وهذا ما يشعر بأنه سأل عن صيام الفريضة . وذلك أن االرخصة إنما تطلق في مقابل ما هو واجب) .

ثم قال الحافظ : (وأصرح منه ما أخرجه أبو داوود والحاكم أنه قال : « يا رسول الله إني صاحب ظهر أعالجه ، أسافر عليه وأكريه ، وإنه ربما صادفني هذا الشهر – يعني رمضان – وأنا أجد القوة ، وأجدني أن أصوم أهون علي من أؤخره ، فيكون ديناً علي ، فقال : أي ذلك شئت يا حمزة »[2] .

---

(١) راجع « فتح الباري » : (١٥٦/٤) « إحكام الأحكام » لابن دقيق العيد : (١٧/٢) « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٢٣٥/٤) .

(٢) راجع « فتح الباري » : (١٥٦/٤ – ١٥٧) « منتقى الأخبار » مع « نيل الأوطار » (٢٣٥/٤ – ٢٣٨) هذا : ومما يؤيد ما ذهب إليه ابن حجر في ان الصوم المسؤول عنه هو صوم رمضان ، ماأخرج الإمام أحمد ومسلم وأبو داوود عن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه قال : « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان في حر شديد ، حتى ان كان أحدنا ليضع يده على رأسه من شدة الحر ، وما فينا صائم إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعبد الله بن رواحة » قال ابن دقيق العيد : (وهذا تصريح بان هذا الصوم وقع في رمضان ومذهب جمهور الفقهاء صحة صوم المسافر ، —

وكان ابن العربي قد عرض لهذه المسألة عند قوله تعالى : (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) وأبان أن سنة الرسول ﷺ ، واللغة بفصاحتها وجزالة القول فيها ، تؤيدان ما ذهب إليه الجمهور من إضمار (فأفطر) .

وذلك قوله في أحكام القرآن : (قال علماؤنا : هذا القول من لطيف الفصاحة ، لأن تقديره فأفطر فعدّة من أيام أخر ، كما قال تعالى : « فمن كان مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية [1] » تقديره : فحلق ففدية) . ثم عرض ابن العربي إلى من خالف ذلك فقال : (وقد عزي إلى قوم أن من سافر في رمضان قضاه ، صامه أو أفطره . وهذا لايقول به إلا ضعفاء الأعاجم ، فإن جزالة القول وقوة فصاحته تقتضي (فأفطر) وقد ثبت عن النبي ﷺ الصوم في السفر قولاً وفعلاً) [2] .

وهكذا يثبت بالدليل ضرورة إثبات (فأفطر) لأن صحة الكلام الشرعية تقتضيها ، فدلالة النص القرآني على ارتباط قضاء رمضان للمسافر بالإفطار ؛ وذلك لاضمـــار (فأفطر) التي توقفت عليها صحة الكلام شرعاً كما ثبت في السنة الصحيحة ، فدلالة النص على إضمار هذه الكلمة دلالة اقتضاء .

ـــ والظاهرية خالفت فيه ـ أو بعضهم ـ بناء على ظاهر لفظ القرآن من غير اعتبار للاضمار ، وهذا الحديث يرد عليهم) « إحكام الاحكام » لابن دقيق العيد ـ وانظر : (٢/٧ ١٨١) . « معالم السنن » للخطابي : (١٢٣/٢) « شرح معاني الآثار » للطحاوي : (٣٣٣/١) .

(١) سورة البقرة : ١٩٦ .

(٢) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي : (٣٨/١) .

الثالثة ـ دلالة الإيماء : (وهي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته عقلاً أو شرعاً ، في حين أن الحكم المقترن لو لم يكن للتعليل لكان اقترانه بـــه غير مقبول ولا مستساغ ؛ إذ لا ملاءمة بينه وبين ما اقترن به)[١] .

١ ـ كما ورد عن الشارع حكم مرتب على وصف بحرف الفاء للدلالة على التعقيب في كلام الله أو كلام رسوله أو كلام الراوي عن الرسول[٢] .

أما في كلام الله تعالى : فكما في قوله سبحانه : (والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما جَزَاءً بما كَسَبا نَكالاً مِنَ اللهِ واللهُ عَزِيزٌ حَكيمٌ)[٣] .

فالأمر بقطع اليد في الآية ، رتبه الشارع على السرقة لوجوب القطع ولولا ذلك لكان هذا الاقتران غير مقبول .

وأما في كلام الرسول فكقوله عليه السلام : « من أحيا أرضاً ميّتة فهي له ، وليس لِعِرْقِ ظالم حق »[٤] .

---

(١) انظر « مختصر المنتهى » لابن الحاجب وشرحه العضد مع « حاشية التفتازاني » (١٧٢/٢) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣٦٦/٣ ـ ٣٦٧) ، « مختصر ابن الحاجب » مع شرحه للعضد وحاشية التفتازاني : (١٧٢/٢) .

(٣) سورة المائدة : ٣٨ .

(٤) أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي من رواية سعيد بن زيد . راجع « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٣١٩/٥) . ولأبي داود والدارقطني رواية مطولة عن عروة بن الزبير وانظر « نيل الأوطار » : (٣٣٧/٥ ـ ٣٣٨) .

ففي هـذا النص من السنة : رتب الرسول ﷺ ملك الأرض الموات على إحيائهـا بحرف الفاء في قوله : « فهي له » فهذه دلالة إيماء وتنبيه على أن الإحياء للأرض الميتة هو علة الملك .

أما في كلام الراوي : فقد مثل الآمدي لذلك بقوله : سها رسول الله ﷺ في الصلاة فسجد ، وزنا ماعز فرجمه رسول الله ﷺ [1] .

وهنا كما في الصور السابقة رتب السجود على السهو والرجم على الزنا بحرف الفاء .

فدل على أن ما رتب عليه الحكم بالفاء هو علة له .

وذلك في جميع هذه الصور كما قرر الآمدي ، يدل على أن ما رتب عليه الحكم (بالفاء) يكون علة للحكم لكون (الفاء) في اللغة ظاهرة في التعقيب ويلزم من إفادتهـا التعقيب السببية ؛ لأنه لامعنى لكون الوصف سببـاً ، إلا أن يثبت الحكم عقيبه ، وإن كان ذلك على سبيل الظاهر لاعلى سبيل القطع [2] .

وما ذكرناه من الحالات التي تظهر فيها دلالة الإيماء تتفاوت مراتبه ، فأعلى الحالات رتبة ما ورد في كلام الله تعالى ، ثم ما ورد في كلام رسوله ، ثم ما ورد في كلام الراوي [3] .

---

(١) انظر (ص ٥٢٢ — ٥٢٣) مما سبق .

(٢) في « الإحكام » للآمـدي : (٣/٣٦٧) : وليس ذلك قطعاً بل ظاهراً ، لأن الفاء في اللغة قد ترد بمعنى الواو في إرادة الجمع المطلق . وقد ترد بمعنى ثمّ ، في إرادة التأخير مع المهلة ..... ، غير انها ظاهرة في التعقيب ، بعيدة فيما سواه) .

(٣) قال الآمدي : (سواء أكان ـ يعني الراوي ـ فقيهاً أم لم يكن . لكنه ان كان —

٢ – ومن هذا القبيل أيضاً : ما لو حدثت واقعة فرفعت إلى النبي ﷺ ، فحكم عقيبها بحكم ، فإنه يدل بطريق الإيماء والتنبيه على كون ما حدث علة لذلك الحكم .

وذلك كما سبق من حديث الأعرابي الذي جاء إلى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله هلكت ، قال ما أهلكك ؟ قال : وقعت على امرأتي وأنا صائم – وفي رواية – أصبت أهلي في رمضان – فقال رسول الله ﷺ : (هل تجد رقبة تعتقها ؟ . .) الحديث [1] فإن الحكم بوجوب الكفارة على الأعرابي عقيب قوله : وقعت على امرأتي ... يدل بطريق الإيماء والتنبيه على أن الوقاع كان علة لوجوب الكفارة ؛ وذلك لأنا نعلم أن الأعرابي إنما سأل النبي ﷺ عن واقعته لبيان حكمها شرعاً ، وأن النبي ﷺ – وهو المبين للشريعة – إنما ذكر ذلك الحكم في معرض الجواب له .

وإذا كان جواباً عن سؤاله ، فالسؤال الذي كان الحكم جواباً عنه

فقيهاً كان الظن بقوله أظهر . وإذا لم يكن فقيهاً ، وإن كان في أدنى الرتب ، غير أنه مغلب على الظن ، لأنه إذا قال : سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد ، فالظاهر من حاله مع كونه متدينا عالماً بكون الفاء موضوعة للتعقيب انه لم يفهم إلا ان السهو سبب للسجود ، وإلا لما رتب السجود على السهو بالفاء ، لما فيه من التدليس بنقل ما يفهم منه السببية ، ولا يكون سبباً ، بل ولما كان تعليقه السجود بالسهو أولى من غيره) «الاحكام» : (٣/٣٦٧–٣٦٨) .

(١) انظر ما سبق (ص ٥٢٨ – ٥٣٠) راجع « إحكام الآمدي » : (٣/٣٦٨) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » : (٤١٣) « إرشاد الفحول » : (ص ٢١٢) .

وإذا كان جواباً عن سؤاله ، فالسؤال الذي كان الحكم جواباً عنه يكون ذكره مقدراً في الجواب ، فهو مذكور تقديراً في كلام النبي ﷺ للإعرابي فكأنه قال : واقعت فكفر ، وفي نصوص الشريعة إذا رتب الحكم على وصف بحرف « الفاء » التي هي للتعقيب أصالة فإنه يدل بطريق الإيماء على أن هذا الوصف علة لذلك الحكم فكذلك إذا رتب الحكم على الوصف بالفاء تقديراً فإنه يدل على أن ذلك علة له [1] .

ولكن هل دلالة الإيماء في حال كون الفاء مقدرة ، هي في الظهور كما لو كانت الفاء محققة ؟

لقد ذكر العلماء أن الأولى دون الثانية في الظهور ، شأن الفرق بين التقدير والتحقيق ، ولاحتمال أن يكون المتكلم قد بدأ الكلام لا عن قصد الجواب . ولكن ذلك بعيد في حق النبي عليه السلام فيما فرض السؤال عنه .

وهكذا يكون وجوب الكفارة الذي نطق به الرسول ، قوي الدلالة إيماءً على أن العلة في هذا الحكم هي الوقاع المذكور . ولايقدح في قوة هذا الإيماء كون الفاء مقدرة لامحققة ، كما لايقدح فيه احتمال أن يكون قد بدأ الكلام لاعن قصد الجواب [2] .

---

(١) راجع الآمدي في « الإحكام » : (٣/٣٦٨) . ولقد ذكرنا فيما مضى عن الخلاف بين الحنفية وغيرهم حول كون العلة الموجبة للكفارة في حديث الأعرابي هي الوقاع بعينه أم انتهاك حرمة رمضان بالإفطار سواء أكان ذلك بالوقاع أم بالأكل والشرب . انظر ذلك في (ص ٥٢٩ — ٥٣٠) مما سبق .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي (٣/٣٦٨) .

الرابعة – دلالة الإشارة – (وهي دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم ، لايتوقف عليه صدق الكلام ولاصحته) فيقال : أشار النص إلى الحكم فهو لم يقتضه ولا أومأ إليه [1] .

قال الغزالي : (فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لايدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة . فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به ويبنى عليه [2] . وفيما أوردناه من الأسئلة لإشارة النص لدى بحثها عند الحنفية غناء عن التكرار هنا في بحثها لدى المتكلمين . ولقد يكون من الغريب أن يورد الغزالي والآمدي وغيرهما مثالاً للإشارة دلالة حديث « تقعد إحداهن في قعر بيتها شطر دهرها لاتصلي ولاتصوم » بذكر (الشطر) على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً ، مستدلين لذلك بأن ذكر الشطر ، كان للمبالغة في نقصان الدين ، والمبالغة تقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلاة أكثر من الشطر وهو النصف لذكره الرسول ﷺ [3] .

وقد كنا حققنا ضعف تلك الرواية وذكرنا الرواية الصحيحة للحديث

---

(١) راجع « البرهان » لإمام الحرمين : (١/ لوحة ١١٩) فما بعدها ، « مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرح العضد وحاشية التفتازاني » : (١٧٢/٢) « منهاج الوصول » في أصول الزيدية : (ق ١٤٢/ب) .

(٢) راجع « المستصفى » : (١٨٨/٢) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » : (٤١٤/١) .

(٣) انظر « المستصفى » : (١٨٨/٢) « إحكام الآمدي » : (٩٢/٣) « ابن الحاجب بشرح العضد مع التفتازاني » : (١٧٢/٢) .

بلفظ البخاري ، وهي عارية عن كلمة « الشطر »[1] غير ناسين أن نبين أنه لو صحت رواية الشطر ، فإنها لاتفي بالاستدلال ؛ لأن هـــذه الكلمة ليست مقتصرة في اللفظ على النصف وإنما تأتي لمعاني أخرى .

على أن الشافعي رحمه الله ـ كما حققنا هناك ـ لم يعتمد في تقرير أكثر مدة الحيض على مثل هذه الروايات من الأحاديث ، وإنما اعتمد على الاستقراء من حالات بنات حواء . ولكل مجتهد نصيب[2] .

وعمل الغزالي وأمثاله رحمهم الله ، إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن استنباط أحكام الشريعة من نصوص السنة ، لاتكفي فيه البضاعة المزجاة من الحديث ، بل لابد ـ إلى جانب الفقه والقدرة على الاستنباط ـ من معرفة بنصوص السنة التي استوفت شروطهـــا من حيث صلاحيتها للاحتجاج ، وبذلك يصح أن تكون موارد للأحكام ، وكم لأئمة الحديث من فضائل لاتنكر في هذا المضمار ، فقد تكفلوا بتحرير المرحلة الأولى للإفادة من السنة الكريمة ، وهي مرحلة ثبوت النص ، تلك المرحلة التي لابد منها لسلامة المورد في استنباط الأحكام .

---

(١) انظر ما سبق (ص ٥٠٦ — ٥٠٧) .

(٢) انظر ما سبق (ص ٥٠٨ — ٥٠٩) .

المطلب الثاني

المفهوم

أما دلالة المفهوم : فتنقسم إلى قسمين :

أولها – (مفهوم الموافقة) .

الثاني – (مفهوم المخالفة) .

وقد أطلق ابن فورك[1] على الأول اسم (مفهوم الخطاب) وعلى الثاني (دليل الخطاب)[2] .

أولاً – مفهوم الموافقة :

أما مفهوم الموافقة – وهو دلالة النص عند الحنفية – : فهو دلالة

---

(١) هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني أبو بكر من فقهاء الشافعية عالم بالأصول والكلام بلغت تصانيفه قريباً من المائة منها (مشكل الحديث وغريبه) توفي سنة ٤٠٦ هـ .

(٢) جاء في « البرهان » لإمام الحرمين : (١/لوحة ١٢١) (وذكر الأستاذ أبو بكر بن فورك في مجموعاته فصلاً لفظاً بين فيه قسمي المفهوم فقال: ما دل على الموافقة فهو الذي يسمى مفهوم الخطاب ، وما دل على المخالفة ، فهو الذي يسمى دليل الخطاب . وهذا راجع إلى تلقيب قريب) .

اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه ، وموافقته له نفياً وإثباتاً ، لاشتراكهما في معنىً يدرك بمجرد معرفة اللغة ؛ دون الحاجة إلى بحث واجتهاد . وسمي مفهوم موافقة لأن المسكوت عنه موافق في الحكم للمذكور .

وكنا ذكرنا في حينه عند الكلام عن دلالة النص عند الحنفية ، أنها تسمى أيضاً فحوى الخطاب ، ولحن الخطـاب ؛ لأن الحكم الذي يثبت للمذكور بمنطوق النص يثبت لغير المذكور بروحه ومعناه ومعقوله [١] .

والفحوى واللحن عند ابن الحاجب اسمـان لمسمى واحد وهو مفهوم الموافقة [٢] . وذلك ما جرى عليه الزيدية أيضاً من المتكلمين [٣] .

ويرى ابن السبكي أن المسكوت عنه إن كان أولى بالحكم من المنطوق : سمي المفهوم (فحوى الخطاب) وإن كان مساوياً له فهو (لحن الخطاب) [٤] . وعلى هذا فالفحوى واللحن قسمان لمفهوم الموافقة — لا قسيمان له — . وهذا ما ارتضاه الشوكاني في « إرشاد الفحول » .

وقد حكي عن الماوردي والروياني [٥] في الفرق بين فحوى الخطـاب ولحن الخطاب وجهان :

---

(١) انظر ماسبق (ص ٥١٦ — ٥١٨) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع العضد والتفتازاني » (١٧٢/٢) .

(٣) راجع « منهاج الوصول » في أصول الزيدية (ق/١٠٤) « الفصول اللؤلؤية» (ق / ١٠٢) .

(٤) انظر « جمع الجوامع مع حاشية البناني»: (٢٤١/١) .

(٥) هو عبد الواحد بن اسماعيل بن احمد أبو المحاسن فخر الإسلام الروياني . فقيه شافعي ، له تصانيف منها « بحر المذهب » مخطوط من أطول كتب الشافعية توفي سنة ٥٠٢ هـ .

أحدهما ـ أن الفحوى: مانبه عليه اللفظ ، واللحن : مالاح في اللفظ .

وثانيها ـ أن الفحوى : ما دل على ما هو أقوى منه ، واللحن : مادل على مثله [1] .

وذلك ـ كما يرى ـ من الأمور الاصطلاحية التي بني الاختلاف فيها على مقدار ما يرى صاحب الاصطلاح من انطباق مصطلحه على العربية التي هي لغة هذه الشريعة .

وعلى أية حال : مهما اختلفت الأسماء ، فإن مفهوم الموافقة مقولٌ به من عامة أئمة هذه الشريعة ـ كما سيأتي ـ لم يخرج عن ذلك إلا بعض الظاهرية ، وهو المعروف عند الحنفية ـ كما أسلفنا ـ بدلالة النص ، وقد عرضنا لعدد من الأمثلة هناك [2] .

ثانياً — مفهوم المخالفة :

أما مفهوم المخالفة : فيمكن تعريفه في ضوء ما مرّ ، وما ذكروه من تعريفات له : بأنه : (**دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دل عليه المنطوق، لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم**) [3] .

ويسمونه ـ كما قال ابن فورك ـ دليل الخطاب .

---

(١) كما حكى الشوكاني عن القفال: أن فحوى الخطاب: مادل المظهر على المسقط واللحن: مايكون محالا على غير المراد . راجع « إرشاد الفحول » : (ص ١٧٨) .

(٢) انظر ماسبق (ص ٥١٧) فما بعد .

(٣) راجع « ابن الحاجب مع العضد والسعد » (١٧٢/٢) « الآمدي » : (٩٩/٣) « المحلي على جمع الجوامع » : (٢٤٥/١) زكي شعبان: (ص ٤٣) .

وإنما سمي مفهوم المخالفة ، لما يرى من المخالفـــة بين حكم المذكور وغير المذكور .

وسمي دليل الخطاب ؛ لأن دليله من جنس الخطاب ، أو لأن الخطاب دال عليه [1] .

أما الحنفية : فقد سموه (المخصوص بالذكر) واعتبروا التمسك به من التمسكات الفاسدة ، وذلك ماعبر عنه البزدوي والسرخسي وغيرهما: أنه من العمل بالنصوص بوجوه فاسدة [2] .

أنواع مفهوم المخالفة :

هذا ، ولما كان القيد في حكم المنطوق معتبراً في مفهوم المخالفة ، فقد تنوع هذا المفهوم حسب نوع القيد إلى أنواع كثيرة ، أوصلها بعضهم ، كالآمدي إلى العشرة [3] . وسنشير إلى عدد منها موضحاً بالأمثلة تاركين التفصيل إلى حيث أوان التفصيل . فمنها :

١ – مفهوم الصفة :

وهو دلالة اللفظ المقيد بوصف على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الوصف .

---

(١) راجع « إرشاد الفحول » : (ص ١٧٩) .

(٢) راجع على سبيل المثال « البزدوي مع كشف الأسرار » : (٣٧٥/٢) .

(٣) ومن هؤلاء الشوكاني من المتأخرين فقد ذكر في « إرشاد الفحول » : مفهوم الصفة ، ومفهوم العلة ، ومفهوم الشرط ، ومفهوم العدد ، ومفهوم الغاية، ومفهوم اللقب ، ومفهوم الحصر ، ومفهوم الحال ، ومفهوم الزمان ، ومفهوم المكان ، إلا أنه جعل الثلاثة الأخيرة راجعة إلى مفهوم الصفة : (ص ١٨١ – ١٨٣) .

١ – وذلك كما في قوله تعالى : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنكِحَ المُحْصَنَاتِ المُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيمَانُكُم مِنْ فَتَيَاتِكُم المُؤْمِنَاتِ) (١) .

فإنه يدل بمنطوقه على أن المسلم إذا لم يملك القدرة على الزواج بالحرائر يحل له الزواج بالإماء المؤمنات ، كما يدل بمفهومه المخالف على أنه في هذه الحال يحرم عليه الزواج بالإماء الكافرات .

والسبب في ذلك انتفاء الوصف الذي قيد به الحكم في المنطوق - وهو الايمان - فبثبوت وصف الايمان ، كان الحِلُّ ، وبانتفائه انتفى الحِلُّ ، وكانت الحرمة .

٢ – وكما في قوله سبحانه : (يا أيُّها الذينَ آمَنُوا إنْ جاءَكُم فاسقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا) (٢) .

فهو يدل بمنطوقه على وجوب التبين إن جاء الفاسق بالنبأ ، ويدل بمفهومه المخالف أنه إن جاء العَدْلُ لم يجب ذلك .

٣ – ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام فيما ذكره الآمدي وغيره : « في الغنم السائمة زكاة » (٣) فإنه يدل بمنطوقه على وجوب الزكاة في الغنم السائمة . ويدل بمفهومه المخالف على أن الغنم المعلوفة لا زكاة فيها وذلك لانتفاء وصف السَّوم الذي قيد به وجوب الزكاة في المنطوق .

---

(١) سورة النساء : ٢٥ .

(٢) سورة الحجرات : ٦ .

(٣) انظر تحقيق رواية الحديث في (الحاشية ٣ ص ٣٨٧ – ٣٨٨) مما سبق .

٤ — ومنه أيضاً ما جاء في حديث التأبير من قوله ﷺ : « من باع نخلًا قد أبّرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع »[١]

فهذا النص يدل بمنطوقه على أن ثمرة النخل الذي بيع بعد تأبيره يستحقها البائع ، إلا إذا اشترط المشترط على البائع أن يكون الثمر له .

كما يدل بمفهوم المخالفة على أن ثمرة النخل الذي بيع قبل تأبيره ، لايستحقها البائع وإنما يستحقها المشتري ، وذلك لأن استحقاق البائع قُيِّد بالتأبير ؛ فعندما انتفى هذا الوصف ، ثبت نقيض حكم المنطوق وهو استحقاق المشتري ، بدل استحقاق البائع .

٥ — ومثله قوله عليه السلام : « ليّ الواجد يحلّ عرضه وعقوبته »[٢] فإن الحديث يدل بمنطوقه على أن للدائن أن يتكلم في حق المدين الذي

---

(١) الحديث بهذا اللفظ : أخرجه البخاري من رواية ابن عمر رضي الله عنهما . وأخرجه ابن ماجه عن ابن عمر أيضاً بلفظ « من ابتاع نخلًا بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها إلا أن يشترط المبتاع ... » وراجع « فتح الباري » : (٤/٢٧٥) « نيل الأوطار » : (٥/١٨٢) .

(٢) رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم في « المستدرك » من رواية عمرو بن الشريد ، وعلقه البخاري ، قال العجلوني في« كشف الخفاء» : وهو بمعنى الحديث المشهور الذي رواه الشيخان عن أبي هريرة بلفظ « مطل الغني ظلم » انظر « الجامع الصغير » مع « فيض القدير » : (٥/٤٠٠) « المقاصد الحسنة »للسخاوي : (ص ٢٨٨) « كشف الخفاء » العجلوني : (٢/١٧٤) .

يقدر على الدفع ويماطل ، كما أن للقاضي أن يعاقبه إذا طلب الدائن ذلك[1] .

وإذا كان هذا النص النبوي يدل بمنطوقه على ذلك ، إنه يدل بمفهومه على أن مطل المدين الفقير لايبيح عرضه ولا عقوبته ، وإنما قلنا ذلك ؛ لانتفاء وصف الغنى الذي قيّد به ذلك الحكم الذي دل عليه المنطوق .

٢ ـ مفهوم الشرط :

وهو دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بشرط على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الشرط .

١ ـ وذلك كقوله تعالى : (وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)[2] .

فإنه يدل بمنطوقه على وجوب النفقة للمطلقة طلاقاً بائناً ـ وهي المبتوتة ـ إذا كانت حاملًا . ويدل بمفهومه المخالف على أن المبتوتة التي لايتوفر فيها شرط الحمل فتكون حائلًا لا تجب لها النفقة ؛ لانتفاء الشرط الذي علق عليه الحكم في المنطوق .

فانتفى الحكم ـ وهو النفقة ـ بانتفاء الشرط ـ وهو الحمل ـ قال

---

(١) قال المناوي : « يحل عرضه بأن يقول له الدائن : أنت ظالم ، أنت مماطل ونحوه مما ليس بقذف ولا فحش ، وعقوبته : بأن يعزره القاضي على عدم الأداء بنحو حبس » انظر « فيض القدير » شرح «الجامع الصغير »: (٥/٤٠٠) «العزيزي على الجامع الصغير» : (٣/٢٣٠) .

(٢) سورة الطلاق : ٦ .

الإمام الشافعي بعد أن ذكر الآية : (فلما أوجب الله لها نفقة بالحمل دل من أن لا نفقة لها بخلاف الحمل)[1] .

٢ ـ ومن ذلك قوله تعالى : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ المُحْصَنَاتِ المُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ المُؤْمِنَاتِ) .

ولئن جئنا بهذا النص سابقاً في معرض مفهوم الوصف ، إنـــه يدل بمنطوقه أيضاً أن للمسلم عند عدم القدرة على الزواج بالحرائر ، أن يتزوج بالإماء المؤمنات . وكونُ الزواج بالإماء المؤمنات حلالاً ، علقه الشارع على شرط عدم الطول ، وهو العجز عن الزواج بالحرائر .

لذلك : فإن النص يدل بمفهومه المخالف على حرمة الزواج بالإماء عند القدرة على الزواج بالحرائر ؛ لأن هذا الحِل قد اشترط له عدم استطاعة الطول ، وإذا انتفى الشرط انتفى الحل بانتفائه .

---

(١) راجع « مختصر المزني » : (٥/٧٨) « أحكام القرآن » للشافعي : (١/٢٦١ ـ ٢٦٢) قلت : وفي « الأم » : (٥/٢١٩) بعد أن أورد الشافعي الآية قـــال : (دل على أن الصنف الذي أمر بالنفقة على ذوات الاحمـــال منهن صنف دل الكتاب على أن لا نفقة على غير ذوات الاحمال منهن لأنه إذا وجب لمطلقة بصفة نفقة ، ففي ذلك دليل على أنه لايجب نفقة لمن كانت في غير صفتها من المطلقات) فنظر الشافعي رحمه الله إلى الصفة . والذين يوردون الآية في معرض مفهوم الشرط ينظرون إلى اشتراط هذه الصفة وتعليق الحكم على وجودها ، والمآل واحد ففي الآية مفهوم وصف من وجه ، ومفهوم شرط من وجه آخر .

٣ ـ ومن ذلك : قوله جل وعلا : (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ، فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا)[1] .

فإذا كان هذا النص يدل بمنطوقه ـ كما هو واضح ـ على حل أخذ شيء من المرأة إذا طابت نفسها بذلك ؛ إنه يدل بمفهومه المخالف ، على حرمة أخذ هذا الشيء إذا لم تطب نفس المرأة به ؛ لأن حِلّ الأخذ الذي دل عليه المنطوق مُعلّق في الآية على رضا الزوجة ، فكان الرضا شرطاً في الحِل الذي انتفى بانتفائه .

٣ ـ مفهوم الغاية :

وهو دلالة النص ـ الذي قيد الحكم فيه بغاية ـ على حكم للمسكوت بعد هذه الغاية مخالفٍ للحكم الذي قبلها .

١ ـ ومن أمثلته قوله جل وعلا في معرض أحكام الصيام : (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ، ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) و (حتى) بمعنى الغاية وهي انتهاء الشيء وتمامه ، وحكم الغاية أن يكون ما بعدها مخالفاً لما قبلها .

فيدل النص بالمنطوق : على إباحة تناول الطعام والشراب في ليل رمضان إلى الفجر الذي هو غاية الحِل .

ويدل بالمفهوم المخالف : على أن الأكل والشرب حرام بعد هذه الغاية ، وهي طلوع الفجر الصادق .

---

(١) سورة النساء : ٤ .

وهكذا كان حكم ما بعد (حتى) مخالفاً لحكم ما قبلها .

وما يقال في (حتى) التي هي للغاية يقال في (إلى) فهي تأتي بمعنى الغاية أيضاً ، فإذا دلت بمنطوقها على وجوب الصيام بياضَ النهار ، فإنها تدل بمفهومها المخالف على عدم وجوب الصيام في الليل .

٢ ــ ومنها قوله تعالى : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ، قُلْ هُوَ أَذىً ، فاعْتَزِلُوا النِّساءَ في المَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ، فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُم اللهُ ، إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ المُتَطَهِّرِينَ) [١] .

فمدلول الآية من طريق المنطوق : تحريم إتيان النساء قبل أن يطهرن وذلك بانتهاء زمن الحيض أو الاغتسال ، على خلاف في المسألة [٢] .

أما مدلولها من طريق المفهوم المخالف : فهو جواز الإتيان بعد انتهاء زمن الحيض والاغتسال [٣] .

٣ ــ ومثل ذلك قوله سبحانه : (فَإِنْ طَلَّقَها فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَه) [٤] .

---

(١) سورة البقرة : ٢٢٢ .

(٢) راجع ما سبق (ص ٣١٥) .

(٣) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/١٠٠) « أحكام القرآن » لابن العربي : (١/١٦٥) .

(٤) سورة البقرة : ٢٣٠ .

فالمدلول الواضح لمنطوق الآية : تحريم المطلقة ثلاثاً على زوجها واستمرار هذا التحريم حتى تتزوج برجل آخر .

أما مفهوم الآية المخالف : فهو أن المطلقة إذا نكحت زوجاً آخر حلّت لزوجها الأول [1] .

٤ ـ مفهوم العدد :

وهو دلالة النص ـ الذي قيد الحكم فيه بعدد مخصوص ـ على ثبوت حكم للمسكوت مخالف لحكم المنطوق ، لانتفاء ذلك القيد .

١ ـ مثال ذلك : قوله تعالى : (الزَّانِيَةُ والزَّاني فاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مائَةَ جَلْدَةٍ) .

٢ ـ وقوله : (والَّذينَ يَرْمونَ المُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأتُوا بِأرْبَعَةِ شُهَداءَ فاجْلِدوهُم ثَمانينَ جَلْدَةً) .

فإن تقييد وجوب الجلد في الآية الأولى بمائة ، وفي الثانية بثمانين يدل بطريق المفهوم المخالف على أن الزائد عليها لا يجب [2] .

هذه هي الأقسام التي ذكرها ابن الحاجب لمفهوم المخالفة [3] ، اقتصرنا عليها الآن ، لنعود فيما بعد إلى التفصيل الذي وعدنا أن يكون في حينه إن شاء الله .

---

(١) انظر « الآمدي » : (٣/١٠١) « ابن الحاجب مع العضد والتفتازاني » : (٢/١٧٣) .

(٢) انظر « المرجع السابق » . « إرشاد الفحول » : (١٨٠) « أصول الفقه » للخضري : (ص ١٨٠) .

(٣) راجع « مختصر المنتهى بشرح العضد وحاشية التفتازاني » : (١/١٧٤ ـ ١٨٤) .

مقارنة بين منهجي الحنفية والمتكلمين :

وهكذا نكون انتهينا من بيان طرق الدلالة عند الحنفية والمتكلمين ؛ حيث توافقت التسميات في كثير وتخالفت في قليل ، حسب المنهج الذي رسمه لنفسه كل من الفريقين ، والنظرة التي نظرها إلى اللفظ ، وكيفية دلالته على المعنى المراد .

فالحنفية : جعلوا دلالة اللفظ على المعنى ، متى كان ذلك مقصوداً - ولو تبعاً - دلالة بعبارة النص .

وجعلوا ما كانت الدلالة عليه بطريق الالتزام ولم يقصد أصلًا ، إشارة النص . والدلالتان : العبارة والإشارة من منطوق النص .

وما دل عليه اللفظ بواسطة معنى مفهوم منه سموه دلالة النص وفحوى النص ، ومفهوم موافقة ، ولم يجعلوه منطوقاً لأن الملاحظ روح النص ومعقوله .

وجعلوا دلالة اللفظ على ما يتوقف عليه صدق الكلام ، أو صحته اقتضاءً ، على خلاف بين المتقدمين والمتأخرين ، فهو ليس بمنطوق ولا مفهوم .

واعتبروا الدلالة على الحكم بأية واحدة من هذه الدلالات الأربع : دلالة بظاهر النص ، لا بالقياس والرأي .

أما المتكلمون : فقد نظروا إلى دلالة اللفظ على الحكم من زاوية أخرى ؛ فقسموا الدلالة إلى منطوق ومفهوم ، وانطوى عندهم ما يدل بصريح النص ودلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة تحت المنطوق . بينما جعلوا مفهوم الموافقة الذي هو دلالة النص عند الحنفية من المفهوم .

وقالوا بمفهوم المخالفة : وهو دلالة لم يقل بها الحنفية . بل اعتبروها من التمسكات الفاسدة .

وهكذا يمكن أن نخلص بعد المقارنة إلى النتائج التالية :

١ – الدلالات عند الحنفية أربع ، وهي عند المتكلمين خمس . وهؤلاء يقولون بمفهوم المخالفة ، وأولئك لايقولون به ، ولا يعتبرونه من طرق الدلالة ، على اختلاف في تعميم هذا الحكم حتى يشمل كلام الناس مع نصوص الكتاب والسنة أو عدم تعميمه كما سيأتي . إذ أن الحنفية متفقون على عدم الأخذ به في نصوص الكتاب والسنة

٢ – الحنفية والمتكلمون متفقون فيما يختص بدلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة .

٣ – ما يسمى بالمنطوق الصريح ، والذي سماه بعضهم بالنص مع دلالة الإيماء عند المتكلمين ، يندرجان فيما أسماه الحنفية مثالاً لدلالة النص ، وذلك كما في رجم غير ماعز من المحصَنين لأن ماعزا رُجم وهو محصَن .

٤ – دلالة النص عند الحنفية : هي مفهوم الموافقة ، أو لحن الخطاب أو فحواه عند المتكلمين ، وإن كان بعض الحنفية أيضاً سماها « مفهوم الموافقة » .

وعلى أية حال : فهذا الطريق من طرق الدلالة على الأحكام معتبر عندهم جميعاً ، وهو ما عليه جمهور المسلمين لم يخالف فيه إلا ابن حزم الذي نقل أن ما جنح إليه هو مذهب الظاهرية .

وأنت ترى أنه ـ فيما عدا مفهوم المخالفة ـ يبدو مآل الاصطلاحين اتفاقاً على الدلالات الأربع عند الحنفية والمتكلمين وإن اختلفت في بعضها التسميات ،

أو تعددت . على أن اصطلاح الحنفية يبدو أسهل تناولاً وضبطاً للطريق التي تكون دليل الاستنباط . وإن كان اصطلاح المتكلمين يبدو أكثر التصاقاً باللغة في معنى الدلالات .

وما دام الأمر يقوم على الاصطلاح في التسمية وليس فيه مجافاة للغة التنزيل ، فلا مشاحة في الاصطلاح .

نقرر ذلك ونضيف إليه ، عدم موافقتنا للحنفية في إهمال الأخذ بمفهوم المخالفة في نصوص الكتاب والسنة ، وسيأتي لذلك مزيد من البيان عند تفصيل القول بهذا المفهوم .

المبحث الثاني

موقف العلماء من مفهوم الموافقة

نعرض فيما يلي لإيضاح جوانب من موقف العلماء من هذه الطريق من طرق الدلالة وهو مفهوم الموافقة ، فندرس ما شرط العلماء لهذا المفهوم ، ونوع دلالته على الحكم من ناحية القطعية والظنية ، وهل هذه الدلالة من قبيل الدلالة اللفظية أو من قبيل القياس الجلي ، كما نأتي على ثمرة الاختلاف ، ثم ندرس موقف ابن حزم من هذا المفهوم مع المقارنة ، وسنرى ذلك كله في المطلبين التاليين .

المطلب الأول

شرط مفهوم الموافقة ، ونوع دلالته على الحكم

أولاً — شرط مفهوم الموافقة :

كان فيما رأينا عند الحنفية والمتكلمين ، اتفاق كلمة القائلين بمفهوم

الموافقة أو « دلالة النص » كما يسميه الحنفية ، على أن هذه الطريق من طرق الدلالة ، قائمة على اشتراك المنطوق والمسكوت عنه في معنىً ، لايحتاج إدراكه إلى اجتهاد واستنباط . وإنما يدرك بمجرد المعرفة باللغة والوضع . ففي قوله تعالى : (ولا تَقُلْ لَهُما أفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا) يدرك كل عارف باللغة أن المقصود بالنهي الذي لأجله كان التحريم : هو الأذى ، وأن الضرب والشتم تثبت حرمتها بطريق الأولى ، فهما أشد من التأفيف الذي دل عليه المنطوق ، وما دام المعنى الذي من أجله كان التحريم هو الأذى ، فيكون من الحرام أيُّ نوع من أنواع الأذى للوالدين أو الإساءة إليها ، بعد النص على تحريم قول (أفٍّ) الذي هو أقل ما يمكن أن يتصور من الأذى .

ولكن جرى الخلاف في النسبة بين المنطوق والمسكوت عنه .

فهل يشترط في مفهوم الموافقة ، أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق ، لكون مناط الحكم أكثر توافراً فيه من المنطوق ؟ أم لايشترط ذلك ، وتكفي المساواة ، بأن يكون مناط الحكم على حال واحدة من التوافر في المنطوق والمسكوت ؟

لقد كان العلماء في ذلك فريقين :

أ ــ ذهب الفريق الأول إلى عدم اشتراط أولوية المسكوت بالحكم من المنطوق ، واعتبروا ملاك الأمر ، أن لايكون المعنى في المسكوت عنه أقل مناسبة للحكم من المنطوق به ، سواء أكانت هنالك مساواة أم أولوية .

وهذا رأي الحنفية . وقد رأينا ذلك عند الدبوسي والسرخسي ومن بعدهم [1] .

ويرى الزركشي أنه ظاهر كلام الجمهور من الشافعية وغيرهم . وهو واضح عند الغزالي وفخر الدين الرازي وأتباعهما الذين جعلوا مفهوم الموافقة قسمين : تارة يكون أولى . وتارة يكون مساوياً [2] .

وممن نص على ذلك البيضاوي في « المنهاج » وشارحه الإسنوي [3] .

ولقد احتج هؤلاء لما ذهبوا إليه من عدم اشتراط الأولوية ، بأن من المعلوم قطعاً أنه قد يفهم ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه مع عدم أولويته بالحكم ، لفهم المناط لغة دون حاجة إلى بحث واجتهاد، كما في تحريم إتلاف مال اليتيم باحراقه ، أو إضاعته ؛ أخذاً من تحريم أكله ظلماً .

واهدار هذا النحو من الدلالة — كما قال ابن الهمام — مما لا وجه له ، لأنه بعد فرض فهم ثبوت حكم المنطوق للمسكوت لفهم المناط لغة كما هو موضوع النزاع . يجدر اعتبار هذه الدلالة لا إهدارُها وعدمُ الالتفات إليها[1] .

---

(١) راجع « تقويم الأدلة » للدبوسي: (٢٤٠ — ٢٤٤) « أصول البزدوي مع الكشف » : (٢٥/١٤ — ٧٦) «أصول السرخسي»: (٢٤٥/١) فما بعدها .

(٢) راجع « المحصول » للرازي مخطوطة دار الكتب المصرية « ارشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٧٨) .

(٣) انظر « المنهاج مع نهاية السول و حاشية بخيت » : (٢٣١/٢) .

(١) راجع « التحرير مع التيسير » : (٩٤/١) « مسلم الثبوت مع فواتح —

ب ـ أما الفريق الثاني : فذهبوا إلى اشتراط أولوية المسكوت بالحكم من المنطوق ، لأنه يكون أشد مناسبة واقتضاء للحكم في محل السكوت، من اقتضائه له في محل النطق .

فلا يكفي لتسمية الدلالة على الحكم « مفهوم موافقه » أن يكون المنطوق والمسكوت على حالة من التساوي في الحكم .

وقد نقل هذا القول إمام الحرمين الجويني في « البرهان » عن الشافعي[1] وهو قول أبي اسحق الشيرازي ونُقل أيضاً ـ كما يقول الشوكاني ـ عن

ـ الرحوت » : (٤٠٩/١) هذا وقال صاحب « التقرير والتحبير » في حكمه على هذا القول تعليقاً على كلام ابن الهمام : (ان كان هذا ـ يعني الأولوية ـ شرطاً منهم لمجرد تسميتها اصطلاحاً بمفهوم الموافقة كما اصطلح بعضهم على تسميه الدلالة على ما هو أولى بالحكم من المنطوق بفحوى الخطاب وعلى ما هو مساو له فيه بلحن الكتاب كما حكاه صاحب « القواطع » . واما الاحتجاج به فكالاولى اتفاقاً كما ذكره غير واحد فلا مشاحه في الاصطلاح) . انظر « التقرير والتحبير شرح التحرير » : (١١٢/١) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحوت » : (٤٠٩/١) .

(١) قال إمام الحرمين : (ونحن نورد معاني كلامه ـ يعني الشافعي ـ فما ذكره قال : المفهوم قسمان : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة ، أما مفهوم الموافقة: فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للمنطوق به من جهة الأولى) وقال في مكان آخر : (ومن قال بمفهوم الموافقة حصر مفهوم الموافقة في إشعار الادنى في قصد المتكلم بالأعلى): (١/ لوحة ١٣٢) .

الأكثرين[١] . وبه قال الآمدي وابن الحاجب[٢]

ولقد كانت حجة هؤلاء فيما ذهبوا إليه : أن المسكوت إذا كان أولى بالحكم من المنطوق ، لأن المعنى في المسكوت أشد مناسبة للحكم من المعنى المنطوق به ، فإنه يمكن فهم اتحادهما بالحكم جزْماً ، ابعد أن يكون هناك احتمال للتعبد في ثبوت الحكم المنطوق نظراً لأولوية المسكوت عنه بالحكم من المنطوق .

أما عند المساواة : فإن احتمال التعبد في ثبوت الحكم بالمنطوق قائم ، وهو مانع من إلحاق المسكوت بالمنطوق . ولذلك لا يمكن فهم اتحادهما بالحكم من النص على حكم المنطق عرفاً . فإذا الحق المسكوت بالمنطوق مع قيام هذا الاحتمال كان الالحاق بطريق القياس لا بطريق المفهوم .

ولكن هذا نقلٌ للمسألة عن محل النزاع الذي هو المنطوق الذي اشترك مع المسكوت في معنى يدرك بمجرد معرفة اللغة ، وكون المناط الذي

---

(١) انظر « ارشاد الفحول » : (ص ١٧٨) .

(٢) قال الآمدي بعد أن أورد عدداً من الأمثلة لمفهوم الموافقة: (والدلالة في جميع هذه الاقسام لا تخرج من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى وبالأعلى على الأدنى . ويكون الحكم في محل السكوت أولى منه في محل النطق وإنما يكون كذلك أن لو عرف المقصود من الحكم في محل النطق من سياق الكلام ، وعرف أنه أشد مناسبة واقتضاء للحكم في محل السكوت من اقتضائه له في محل النطق) راجع « الإحكام » : (٣/٩٥ — ٩٦) وانظر « ابن الحاجب مع العضد وحاشية التفتازاني » : (٢/١٧٣) .

انبنى عليه الحكم في المنطوق والمسكوت يدرك لغةً ، ينفي احتمال التعبد في ثبوت الحكم بالمنطوق عرفاً [١] .

ولا خفاء في وضوح ما استدل به الجمهور وقوته ؛ خصوصاً وأن إدراك المعنى المشترك بين المنطوق والمسكوت منوط باللغة ، ولذلك فنحن نميل إلى عدم اشتراط الأولوية ، والاكتفاء بما ذهب إليه الأكثرون من الاكتفاء بأن لايكون المعنى في المسكوت ، أقل مناسبة للحكم منه في المنطوق ، وهـذا المذهب هو الذي جنح اليه الشوكاني من المتأخرين واعتبره هو الصواب [٢] .

ثمرة الخلاف بين القولين

وإنما تظهر ثمرة الخلاف بين القولين ، في اختلاف النظرة إلى حالة المساواة بين المسكوت عنه والمنطوق به في الحكم .

فالقائلون بوجوب الأولوية في مفهوم الموافقة ، يعتبرون ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه في حال المساواة ، إنما يكون بطريق القياس ، وليس بطريق النص ، وفرق بين ماتجري عليه أحكام القياس وبين ما يأخذ حكم المنصوص .

أما القائلون بعدم اشتراط الأولوية : فثبوت حكم المنطوق للمسكوت في حال المساواة ، انما يكون بطريق النص المقابل للقياس ، فيأخذ حكم

---

(١) راجع « الآمدي » : (٣/٩٥ – ٩٦) (٤/٣٠ – ٣١) «زكي شعبان» : (ص ٩٤ – ٩٥) .

(٢) راجع « إرشاد الفحول » : (١/١٧٨) .

المنصوص ولا يدخل في عداد ما تجري عليه أحكام القياس ، وذلك مارأيناه عند الحنفية والمتكلمين والمحنا إليه أكثر من مرة ، فكلاهما يعتبر المدلول عليه من هذه الطريق ، مدلولاً عليه بالنص وإن اختلفت التسمية في الطريق فالحنفية يسمونها « دلالة النص » ، والشافعية يعتبرونها من المفهوم فيسمونها « مفهوم موافقة » .

مفهوم الموافقة بين القطعية والظنية :

في مبحث دلالة النص عند الحنفية رأيناهم يقسمونها إلى قطعية وظنية وذلك ما نراه عند إمام الحرمين والآمدي وغيرهما من المتكلمين حيث قسموا مفهوم الموافقة إلى قطعي وظني :

أ ـ فالقطعي ما يكون فيه التعليل بالمعنى ، وكونه أشد مناسبة للحكم في المسكوت عنه من المنطوق به ، قطعيين .

ب ـ والظني ما يكون فيه التعليل بالمعنى ، وكونه أشد مناسبة للحكم في المسكرت عنه ، ظنيين ، أو أحدهما ظنياً .

وقد عبر إمام الحرمين عن الأول بالنص ، وعن الثاني بالظاهر [1] .

وقد مثلوا للقطعي بآية التأفيف حيث علم من سياق الآية أن حكمة تحريم التأفيف إنما هو دفع الأذى عن الوالدين والأذى في الشتم والضرب أشد .

---

(١) فبعد أن بين أن من قال بمفهوم الموافقة حصر مفهوم الموافقة في إشعار الادنى في قصد المتكلم بالأعلى قال : (ثم ينقسم ذلك إلى ما يقع نصاً وإلى ما يقع ظاهراً) . « البرهان » (١/ لوحة ١٢١)

كما مثلوا له بآية ائتمان أهل الكتاب [1] . فالشق الأول من الآية يدل على أن مؤدي القنطار يؤدي الدينار إذا اؤتمن عليه بطريق الأولى ، لأن مؤدي الكثير يؤدي القليل بطريق الأولى ، فالائتمان في القليل أشد وأقوى [2] .

واعتبروا من أمثلة الظني قوله تعالى : (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إلى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا) .

فإنه وإن دل على وجوب الكفارة في القتل العمد لكونه أولى بالمؤاخذة كما يقول الشافعي ، فإن ذلك ليس على سبيل القطع ، إذ من المحتمل أن لا يكون موجب الكفارة في القتل الخطأ هو المؤاخذة ، لقوله عليه الصلاة والسلام : « ان الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » وإنما يكون موجبها التقصير الذي ترتب عليه إزهاق روح ذلك المؤمن [3] .

ومن أمثلته أيضاً قوله جل وعلا : (لا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ ..) الآية . حيث وجبت الكفارة في اليمين المنعقدة .

---

(١) وهي قوله تعالى : (ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده اليك إلا ما دمت عليه قائماً : ذلك بأنهم قالوا : ليس علينا في الأميين سبيل ، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي : (٩٩/٣) « التحرير مع التيسير » : (٩٥/١) « التقرير والتحبير » : (١١٣/١) « مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت » : (٤٠٩/١) .

(٣) قال الآمدي : (ومن ذلك سميت كفارة . وجناية المتعمد فوق جناية المخطىء وعند ذلك فلا يلزم من كون الكفارة رافعة لإثم أدنى الجنايتين أن تكون رافعة لإثم أعلاهما) « الإحكام » : (٩٩/٣) .

فإن الشافعي أوجب الكفارة في اليمين الغموس بطريق الأولى .

وما قيل في كفارة القتل الخطأ يقال هنا ؛ فالدلالة عليها ظنية لا قطعية ، لإمكان أن تكون الكفارة موجبة بطريق التلافي للتهاون والتقصير ، لا موجبة للزجر ورفع المؤاخذة التي وضعها حديث ابن عباس « ان الله وضع عن أمتي ... »[1] .

وإلى عدم وجوب الكفارة في القتل الخطأ واليمين الغموس ، ذهب الحنفية كما رأينا من قبل[2] .

على أن الخلاف واقع في كون معنى العبادة هو الأغلب في الكفارة أم معنى العقوبة ، حتى لا يكون وجوبها في القتل العمد العدوان والغموس ، مساوياً لوجوبها في القتل الخطأ واليمين المنعقدة ، فضلاً عن أن يكون هذا الوجوب أولى فيها ، لجواز أن يكونا غير قابلين للتدارك والتلافي بهذا المقدر وهو الكفارة ، لعظمها وكبر الجناية فيها[3] .

ومن هنا جاز الاختلاف في مفهوم الموافقة الظني مما انبنى عليه الاختلاف في عدد من الفروع والأحكام كما رأينا في هذين المثالين ، وكما رأينا من اختلاف أبي يوسف ومحمد مع الإمام أبي حنيفة في وجوب الحد باللواطة ،

---

(١) راجع « الآمدي » : (٣/٩٩) « ابن الحاجب مع شرح العضد وحاشية السعد » : (٢/١٧٣) «التحرير مع التيسير» : (١/٩٦) « التقرير والتحبير » : (١/١١٤) .

(٢) وانظر « تخريج الفروع على الأصول » : (ص ١٩٨)

(٣) راجع « حاشية السعد على شرح العضد » : (٢/١٧٣) « التقرير والتحبير » : (١/١١٥) .

وقد مر في حينه ، حيث أوجب الصاحبان فيه حد الزنا ولم يوجب ذلك أبو حنيفة رحمهم الله [1] .

وبما كان للاختلاف في حكمه علاقة بهذا البـاب : القتل بالمثقل من حجر أو خشب .

فقد ذهب الإمام أبو حنيفة إلى عدم وجوب القود به .

وذهب الصاحبان أبو يوسف ومحمد والأئمة الثلاثة إلى إيجاب القود .

وذلك لأن معنى القتل العمد الذي هو مناط الحكم في نظر أبي حنيفة غير متحقق بالقتل بالمثقّل ، بينما رآه الآخرون متحققاً به [2] .

وقد مال الكمال بن الهمام إلى قول الصاحبين واعتبره أوجَهَ من قول أبي حنيفة .

ونحن معه فيما ذهب إليه ، لأن القتل العمد العدوان ، يتحقق بمـا لا تحتمله البنية من المثقّل ، لأنه يزهق الروح بنفسه والجارح يزهق بواسطة السراية ، فادعاء عدم قصـــد القتل بالمثقل في العمدية مرجوح ـ كما قرر صاحب « التحرير » ـ وأدلة كل من القولين مبسوطة في مظانها من كتب الفقه والأصول [3] .

---

(١) راجع ما سبق (ص٥٣٩) فما بعدها .

(٢) راجع « الهداية » مع « نتائج الأفكار » لقاضي زاده : (٨/٢٥٠) « إحكام الاحكام » لابن دقيق العيد : (٢/٢٤٢) . «تخريج الفروع على الاصول» : (ص١٩٧)

(٣) راجـع « تقويم الادلة » للدبوسي : (ص ٢٤٢) « اصول السرخسي » : (١/٢٤٣) « التيسير مع التقرير والتحبير » : (١/١١٤ – ١١٥) « المغني » لابن قدامة : (٨/٦٣٨) « منتقى الاخبار مع نيل الاوطار » : (٧/٢٢١) .

رأينا في التقسيم :

هذا : وقد رأى بعض علماء الأصول أن تقسيم مفهوم الموافقة إلى قطعي وظني ، لايتفق مع القول بأن هذه الدلالة تدرك بمجرد معرفة اللغة من غير رأي واجتهاد ، ولذلك لابد من أحد أمرين : إما حصر مفهوم الموافقة بالقطعي ، أو ذكر شيء يضمن انطباق التعريف[1] .

والذي نراه أن الأمر أمر اصطلاح ، لأن الذين قالوا بتقسيم مفهوم الموافقة إلى قطعي وظني هم من القائلين باشتراط أولوية المسكوت عنه بالحكم من المنطوق به ، ولذلك أدرجوا حالة المساواة في القياس .

ولو كان القول بالقطعية والظنية مقتصراً على الجمهور الذين لم يشترطوا الأولوية ، لكان في البحث متسع للقول ، واعتبار حالة الأولى من القطعي وحالة المساواة من الظني ، ولكن الأمر موجود عند الفريقين ، وقد رأيناه سابقاً عند الحنفية لدى بحثنا لدلالة النص كما ألمحنا إلى ذلك من قبل[2] .

---

(١) قال صاحب « التقرير والتحبير » : (ولقائل أن يقول : القول بأن من الدلالة قسماً ظنياً تنازعته آراء الأئمة المجتهدين واختلفت فيه أفهام العلماء المبرزين مع أن الدلالة ما يفهم من اللفظ بمجرد فهم اللغة من غير احتياج الى رأي واجتهادمشكل ،لظهور عدم صدق هذا عليه فان هذا يوجب توارد الافهام عليه من غير خفاء ولا اختلاف كما في القسم القطعي ... فالظاهر حينئذ إما حصرها فيه او ذكر شيء في بيانها يصحح صدقها على هذا ايضاً والله سبحانه أعلم) .

(٢) انظر ما سبق (ص ٥٢٦) فما بعدها .

ثانياً ــ نوع دلالة مفهوم الموافقة على الحكم :

إذا كان جمهور علماء الأمة قد اتفقوا على دلالة مفهوم الموافقة على حكم المسكوت عنه : لقد اختلفوا في نوع هذه الدلالة ؛ هل هي دلالة لفظية أم دلالة قياسية .

أ ــ فقد ذهب قوم إلى أنها دلالة لفظية ، بمعنى أنها تحصل بطريق الفهم من اللفظ في غير محل النطق وذلك معنى قولهم : الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياس .

وهو ظاهر كلام التاج السبكي في « جمع الجوامع »[1] .

وقد جعل هؤلاء الثابت بها ، كالثابت بالمنطوق لاستنادها إلى المعنى المفهوم من الكلام لغة بطريق الانتقال من الأدنى إلى الأعلى ، أو من أحد المتساويين إلى الآخر .

فهي دلالة فوق الدلالة القياسية ؛ لأن المعنى الذي هو مناط الحكم في المنطوق يفهم بمجرد المعرفة باللغة ، فتدل هي على الحكم نفسه في المسكوت لأجل ذلك المعنى ، فكان الثابت بمفهوم الموافقة كالثابت بالمنطوق ، وفوق الثابت بالقياس .

وقد أشرنا أكثر من مرة إلى تصريح الحنفية بأن الثابت بالدلالات الأربع عندهم ، ومنها دلالة النص التي هي مفهوم الموافقة ، ثابت بظاهر النص لا بالقياس ولا بالرأي ، لأن المعنى الذي يفهم أن الحكم في المنطوق

---

(١) (٢٤٢/١) .

ثابت لأجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد ، بينما إدراكه في المفهوم – أو دلالة النص – حاصل باللغة الموضوعة لإفادة المعاني . فالنهي عن التأفيف في قول الله تعالى : (ولا تقل لهما أف) إذا كان يدل بالمطابقة على تحريم التأفيف ، إنه يدل بالالتزام والتبع للمنطوق ، على تحريم الضرب والشتم ونحوهما بواسطة فهم المعنى الذي من أجله كان تحريم التأفيف وهو الإيذاء ، وذلك عن طريق اللغة دون حاجة إلى اجتهاد أو استنباط .

وقد احتج هؤلاء بأن مفهوم الموافقة ثابت قبل شرعية القيـــاس ، والعرب إنما وضعت هذه الألفاظ لتأكيد الحكم في محل السكوت وأن ذلك أفصح من التصريح بالحكم في المسكوت [1] .

ثم إن الأصل في القياس لايجوز أن يكون جزءاً من الفرع ومندرجاً فيه ، بالإجماع ، وذلك قد يقع فيما نحن فيه .

وبعد ذلك : فالقياس نظري ولهذا شرط في القايس الاجتهاد ، بخلاف مفهوم الموافقة الذي يكفي لإدراك الحكم في المسكوت عن طريقه ، بمجرد معرفة اللغة ، ولذلك شارك أهل الرأي غيرهم فيه [2] .

---

(١) قال الآمدي : (ولهذا فانهم اذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً للآخر قالوا : هـذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس . وكان ذلك عنـدهم أبلغ من قولهم : هذا الفرس سابق لهذا الفرس) راجع « الاحـكام » : (٣/٩٧) « ابن الحاجب مع العضد وحواشيه » : (٢/١٧٣) « البيضاوي مع الإسنوي وبخيت » : (٢/٢٠٤) « جمع الجوامع مع حاشية البناني » : (٢/٢٠٤) .

(٢) راجع «حاشيةالسعد على العضد » : (٢/١٧٣) «كشف الاسرار للبخاري» : (١/٧٣) « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/١٠٩) .

وأصحاب هذا القول هم جمهور الحنفية والمتكلمين من الشافعية والمالكية والحنابلة ، وبه قالت الإمامية [1] .

ب – وذهب آخرون إلى أن هذه الدلالة دلالة قياسية بمعنى أنها حاصلة بالقياس الأولى أو المساوي ، وهما نوعان للقياس الجلي ، والقياس الجلي : هو ما كانت العلة المشتركة فيه بين الأصل والفرع ، وجودها في الفرع منه ، أقوى من وجودها في الأصل ، أو وجودها في الفرع مساوٍ لوجودها في الأصل .

ودليلهم على ذلك : ما هو معلوم في مفهوم الموافقة من توقف ثبوت الحكم للمسكوت على معرفه المعنى الذي هو مناط الحكم ، ولا بد في معرفته من نوع نظر ، وهذا هو القياس ؛ ففي آية التأفيف لما توقف ثبوت الحكم على معرفة المعنى ، وقد وجد أصل كالتأفيف ، وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الأذى : كان قياساً ، إذ لا معنى للقياس إلا ذلك [2] .

---

(١) قال الشوكاني : (وذهب المتكلمون بأسرهم : الأشعرية والمعتزلة إلى أنه – أي مفهوم الموافقة – مستفاد من النطق وليس بقياس قال الشيخ أبو حامد الاسفرايينى : الصحيح من المذاهب أنه جار مجرى النطق ، واعتبر دلالته لفظية) . راجع «ارشاد الفحول» (ص ١٧٨) . وانظر « تهذيب الوصول » للحلي : (ص ١٠٠ – ١٠١) « نهاية الوصول » : (ق ١١٣) مخطوطة دار الكتب المصرية .

(٢) أنظر لأركان القياس وشروط هذه الأركان « مصادر التشريع الاسلامي و مناهج الاستنباط » للمؤلف : (ص ١٧٤) فما بعد .

فلو قطع النظر عن المعنى الذي سيق له الكلام وهو كف الأذى عن الوالدين ، وعن كون هذا المعنى الذي هو مناط التحريم هو في الشتم والضرب أشد منه في التأفيف ، لما قضي بتحريم الشتم والضرب إجماعاً .

وقد سموه قياساً جلياً لظهوره ؛ إذ أن الوصف الجامع بين الأصل والفرع ثابت بالتأثير [1] .

موقف الامام الشافعي :

ولقد نص الامام الشافعي في « الرسالة » على اعتبار مفهوم الموافقة من القياس الجلي ، وذلك قوله في باب الاستحسان : (والقياس وجوه يجمعها القياس ويتفرق بها ابتداء قياس كل واحد منها أو مصدره أو هما ، لعلها وبعضها أوضح من بعض .

فأقوى القياس أن يحرم الله في كتابه أو يحرم رسول الله القليل من الشيء ، فيعلم أن قليله إذا حرم ، كان كثيره مثل قليله في التحريم أو أكثر بفضل الكثرة على القلة .

وكذلك إذا حمد على يسير من الطاعة كان ما هو أكثر منها أولى أن يحمد عليه . وكذلك إذا أباح كثير شيء كان الأقل منه أولى أن يكون مباحاً) [2] .

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي (٣/٩٧) « ابن الحاجب مع شرح العضد وحواشيه » : (٢/١٧٣) « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٧٣ – ٧٤) « المنهاج » للبيضاوي مع « شرح الإسنوي وحاشية بخيت » : (٢/٢٠٤) « جمع الجوامع » : (٢/٢٤٢) .

(٢) راجع « الرسالة » : (ص ٥١٣) .

وقد أورد رحمه الله أمثلة أوضح بها ما أراد فقال : (قال رسول الله : « إن الله حرم من المؤمن دمه وماله وأن يظن به إلا خيراً »[1] فإذا حرّم أن يظن به ظناً مخالفاً للخير يظهره — : كان ما هو أكثر من الظن المظهَر ظناً من التصريح له بقول غير الحق أولى أن يحرّم ، ثم كيف ما زيد في ذلك كان أحرم .

قال الله : (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه) .

فكان ما هو أكثر من مثقال ذرة من الخير أحمد ، وما هو أكثر من مثقال ذرة من الشر أعظم في المأثم .

وأباح لنا دماء أهل الكفر المقاتلين غير المعاهدين وأموالهم ، لم يحظر علينا منها شيئاً أذكره ، فكان ما نلنا من أبدانهم دون الدماء ، ومن أموالهم دون كلها ، أولى أن يكون مباحاً)[2] .

ثم بيّن الشافعي أن من أهل العلم من لا يرضى بتسمية ذلك قياساً وترك لهم اصطلاحهم دون نقد فقال : (وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمى هذا (قياساً) ويقول : هذا معنى ما أحل الله وحرّم ، وحمد وذم ، لأنه داخل في جملته ، فهو بعينه لا قياس على غيره .

---

(١) معنى هذا الحديث وارد في أحاديث كثيرة . انظر تعليق المرحوم الشيخ أحمد شاكر في (ص ٥١٤) من « الرسالة » .

(٢) راجع « الرسالة » : (ص ٥١٣ — ٥١٥) .

ويقول مثل هذا القول في غير هذا بما كان في معنى الحلال فأحلّ والحرام فحرم .

ويمتنع أن يسمي (القياس) إلا ما كان يحتمل أن يشبه بما احتمل أن يكون فيه شبهاً من معنيين مختلفين ، فصرفه أن يقيسه على أحدهما دون الآخر) .

ثم عرض إلى رأي آخرين من أهل العلم فقال : (ويقول غيرهم من أهل العلم ما عدا النص من الكتاب والسنة فكان في معناه فهو قياس) [١] .

وبهذا القول قال بعض الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة [٢] .

وممن قال به من الشافعية الشيرازي وإمام الحرمين والشاشي وجنح إليه أيضاً الكثير من الزيدية [٣] .

حقيقة الاختلاف ورأينا في ذلك :

لقد قال قوم : إن الخلاف لفظي في هذه النقطة فالكل متفقون على اعتبار هذا النوع من الدلالة على الحكم ، سواء أسموه مفهوم موافقة — دلالة نص — أم سموه قياساً جلياً .

---

(١) راجع « الرسالة » باب الاستحسان (ص ٥١٢ — ٥١٧) .

(٢) راجع « التقرير والتحبير » (١٠٩/١) « روضة الناظر » لابن قدامة (٢٠١/٢) « المنهاج مع الاسنوي والشيخ بخيت » : (٢٠٤/٢) .

(٣) قال صاحب « منهاج الوصول » : (قال كثير من أصحابنا :إن دلالةالفحوى من القياس فهي دلالة قياس لا منطوق خطاب ولا مفهوم فقوله تعالى : « ولا تقل لهما أف » دلالته على تحريم ضربهاقياسيةلانطقية) . « منهاج الوصول » في أصول الزيدية (ق ١٠٩/ب)

فمن نظر إلى إلحاق المسكوت بالمنطوق على أنه إلحاق فرع بأصل لاشتراكهما في علة جامعة بينهما، اعتبره قياساً جلياً.

ومن نظر إلى أن المعنى الذي هو مناط الحكم، والذي كان واسطة إلحاق المسكوت بالمنطوق، يدرك بمجرد معرفة اللغة دون حاجة إلى اجتهاد واستنباط، أسماه مفهوم موافقة أو دلالة نص.

وقد سلك هذه السبيل إمام الحرمين فاعتبر الخلاف لفظياً. وأوضح ذلك الغزالي مصرحاً بأن مرد المسألة إلى الاصطلاح وعلى الباحث إدراك حقيقة هذا الجنس من الدلالة [1].

واعتبار أن الخلاف نظري سلك سبيله أيضاً البيضاوي وعدد من الباحثين كالسعد التفتازاني [2].

حتى إن البيضاوي جعل هذه الدلالة مفهوماً تارة وقياساً تارة أخرى،

---

(١) قال الغزالي في معرض آية التأفيف: (فإن قيل: الضرب حرام قياساً على التأفيف: لأن التأفيف انما حرم للإيذاء، وهذا الإيذاء فوقه: قلنا: ان أردت بكونه قياساً أنه محتاج إلى تأمل واستنباط علة فهو خطأ، وإن أردت أنه مسكوت فهم من منطوق، فهو صحيح بشرط أن يفهم أنه أسبق إلى الفهم من المنطوق، أو هو معه وليس متأخراً عنه، وهذا قد يسمى مفهوم الموافقة، وقد يسمى فحوى اللفظ، ولكل فريق اصطلاح آخر فلا تلتفت إلى الألفاظ واجتهد في إدراك حقيقة هذا الجنس). راجع «المستصفى»: (١٩١/٢ — ١٩٢).

(٢) راجع «حاشية البناني على جمع الجوامع»: (٢٤٥/١).

لأن لكل من التعبيرين وجهاً حسب النظرة إلى أوجه الدلالة نفسها[1] .

وعندما ذكر تاج الدين السبكي في « جمع الجوامع » : (أن بين المفهوم والقياس تنافياً) تعقبه البناني[2] في حاشيته ، بأن هذا مخالف لقوله في « شرح المختصر » : لاتنافي بينهما فإن للمفهوم جهتين ، هو باعتبار إحداهما مستند إلى اللفظ فكان مفهوماً وباعتبار الأخرى قياس ، ومن ثم قال السعد : الخلاف لفظي ، وأشار إليه إمام الحرمين في البرهان[3] .

والذي نرى أن هذا الخلاف ـ وإن كان نظرياً ، مردُّه إلى التسمية والاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح ـ لكن الأمر يقتضينا التفريق بين موقف الشافعية ومن يوافقهم من جهة ، وبين موقف الحنفية والشيعة الإمامية من جهة أخرى ، وذلك من خلال نقطتين :

الأولى : إثبات الحدود والكفارات بالقياس أو عدمه .

الثانية : القول بالقياس أو عدم القول به :

أ ـ فموقف الشافعية لا يتأثر مع أي من الإصطلاحين بالنسبة لإثبات

---

(١) قال المحلي في شرحه لجمع الجوامع : (ومنهم من جعله تارة مفهوماً وأخرى قياساً كالبيضاوي فقال الصفي الهندي : لا تنافي بينهما لأن المفهوم مسكوت والقياس إلحاق مسكوت بمنطوق) .انظر« جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني»: (١/٢٤٥).

(٢) هو عبد الرحمن بن جاد الله من علماء المالكية. من مصنفاته حاشيته على « شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع » توفي سنة ١١٩٨ هـ .

(٣) انظر المصدر السابق . « مختصر المنتهى لابن الحاجب مع العضد والسعد » : (١٧٣/٢) « إرشاد الفحول » للشوكاني : (١٧٨/١) .

الحدود والكفارات ؛ فهم يثبتون الحدود والكفارات بالقياس ، كما يثبتونها بمفهوم الموافقة .

فهذه الدلالة المختلف على تسميتها سواء أكانت مفهوم موافقة ، أم كانت قياساً جلياً ، صالحةٌ لإثبات حد أو كفارة ، وبذلك لا يترتب على الاختلاف في الجنوح لأي من المصطلحين أثر عملي .

ب ـ أما موقف الحنفية : فإنه يتأثر بالاختلاف ؛ ذلك لأنهم لا يثبتون الحدود والكفارات بالقياس من أي نوع كان ، مع أن دلالة النص صالحة لإثبات الحد والكفارة عندهم كما مر في حينه [١] .

ولقد أتى أبو زيد الدبوسي في « التقويم » بعدد كبير من الأمثلة التطبيقية ـ ومنها ما ثبت به حد أو كفارة ـ مبرهناً أن هذه أحكام اخذت من دلالة النص ولم تؤخذ من القياس [٢] . وتبعه في ذلك مَن بعده من الباحثين حتى إن السرخسي أتى بالأمثلة نفسها وزاد عليها ، وكان يحاول بعد كل مثل في الآية أو الحديث ، أن يؤكد على أن ثبوت الحكم المأخوذ من هـــذا النص أو ذاك ، إنما كان بطريق دلالة النص ـ مفهوم موافقة ـ لا بطريق القياس . ولقد قال في « الأصول » بعد أن فرّق بين دلالة النص والقياس : (ولذلك جوزنا إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص وان كنا لا نجوز ذلك بالقياس) [٣] .

---

(١) انظر ما سبق (ص٥٣٤) .

(٢) راجع « التقويم » : (ص ٢٣٧ — ٢٤٤) وقد ذكر هنالك ثلاثة عشر مثالاً .

(٣) راجع « أصول السرخسي (٢٤١/١ — ٢٤٢) ومن هنـــا قال صاحب « التقرير والتحبير » : وقيل : النزاع لفظي ، وعندي فيه نظر بالنسبة إلى ما عليـــه مشايخنا من أنه لا يصح إثبات الحدود والكفارات بالقياس ويصح بدلالة النص (١١٠/١) .

جـ ـ أما **الامامية** : فلو استوى عندهم مفهوم الموافقة مع القياس ، لما قالوا بمفهوم الموافقة ؛ لأنهم منكرون لحجية القياس ، ومفهوم الموافقة يساويه مع أنهم قالوا به . وعلى ذلك فموقفهم يتأثر أيضاً بالاختلاف بين المصطلحين .

وعلى أية حال ، فالأمر الذي لا مرية فيه هو أن دلالة مفهوم الموافقة على إثبات حكم المنطوق للمسكوت عنه ، بالأولى أو بالمساواة ، هي عند القائلين بها : دلالة لفظية التزامية ـ كما قدمنا في صدر هـذا المبحث ـ والمعنى المشترك بين المنطوق والمسكوت ، لا يتوقف إدراكه على البحث والاجتهاد ، وإنما تهدي إليه معرفة اللغة ، بينما نرى أن القياس المتنازع في حجيته والعمل به بين الجمهور وغيرهم ـ حتى لم يقل به الظاهرية والشيعة الإمامية ـ ليس مجرد إلحاق مسكوت بمنطوق لإشتراكهما في علة الحكم التي يمكن ادراكهـا من أي طريق . وإنما هو الحاق أصل بفرع لعلة تجمعهما ، وطريق ادراكها النظر والاجتهاد ، ولاستنباطها مسالك أفاض في ذكرها العلماء في مباحث القياس . فلا بدع أن يكون نفاته ممن يقول بمفهوم الموافقة كالشيعة الإمامية [1] .

وهكذا يكون لزاماً علينا عندما نقرر أن النزاع لفظي أو غير لفظي أن نفرق بين ثلاثة مسالك :

١ ـ مسلك الحنفية من حيث رفضهم لإثبات الحدود والكفارات بالقياس ، وصحة إثباتها بدلالة النص .

---

(١) راجع « تهذيب الوصول إلى علم الأصول » لابن المطهر الحلي مع « شرحه منية اللبيب » : (١٠٠ ــ ١٠١) « نهاية الوصول إلى علم الأصول » لابن المطهـر الحلي : (ق ١١٣) مخطوط دار الكتب المصرية .

٢ ـ مسلك الشافعية ومن قال بقولهم ، من حيث صحة ثبوت الحدود والكفارات بالقياس عندهم ثبوتها بمفهوم الموافقة .

٣ ـ مسلك الشيعة الإمامية من حيث نفيهم للقياس مع قولهم بمفهوم الموافقة .

كل ذلك مع ملاحظة أن هنالك تمايزاً بين مفهوم الموافقة والقياس المختلف على حجيته والعمل به عند العلماء ، ذلك التمايز الذي عبر عنه أبو زيد الدبوسي بقوله : (فالقياس منا استنباط علة من النص بالرأي ظهر أثرها في الحكم ـ بالشرع لا باللغة ـ متعدياً إلى محل لا نص فيه ، لا استنباط معنى باللغة متعدياً إلى محل لا نص فيه)[1] .

---

(١) «تقويم الأدلة» (ص ٢٣٦) .

المطلب الثاني

موقف ابن حزم من مفهوم الموافقة

من المعلوم أن مسلك الاستنباط عند ابن حزم باعث الظاهرية في القرن الخامس الهجري ، كان من دعائمه نفي القياس ، وعدم القول به أو اعتباره طريقاً من طرق الدلالة على الحكم .

وقد اعتبر القول بمفهوم الموافقة قولاً بالقياس ، وإذا كان الأمر كذلك : فالأخذ بهذه الطريق من طرق الدلالة على الأحكام ، هو في نظره جنوح إلى غير السبيل السوي .

لأن كل خطاب وكل قضية ، فانما تعطي ما فيها ، ولا تعطي حكماً في غيرها ، لا أن ما عداها موافق لها ، ولا أنه مخالف لها ، لكن كل ما عداها موقوف على دليله . ولقد جاء ابن حزم في كتابه « الإحكام » بمسألة المفاهيم تحت عنوان « دليل الخطاب » وأفاض في نفي الموافق منها والمخالف .

وعبر عن الموافق بأنه ما يفهم منه أن ما عدا القضية التي خوطبنا بها فحكمها كحكم هذه التي خوطبنا بها . وكان رحمه الله كيّساً حين عد من

سموا مفهوم الموافقة قياساً من الأكياس ، فكأنه رآهم أبعد عن التناقض مع أنفسهم ، وإن كان يراهم منحرفين بسبب قولهم بالقياس .

وفي رده لمفهوم الموافقة اعتبره على لسان القائلين به قسماً من أقسام دليل الخطاب ، كما ذكرنا[1] .

ويلاحظ الباحث أن ردّه على القائلين بهذا المفهوم قد سار في طريقين :

الأولى : طريق رد القياس وذلك بإقامة الأدلة التي يراها صالحة لهدم كل ما جاء به القائلون بالقياس ، ومهد لذلك بزعمه أن القول بالقياس هو اتجاه طوائف من المتأخرين ولا علاقة للمتقدمين به ، وإذا كان مفهوم الموافقة قياساً في نظره ، فكل ما يقال في رد القياس فهو صالح لرد مفهوم الموافقة ، لأن القياس باطل بجميع أنواعه[2] .

جاء في كتابه « الإحكام في أصول الأحكام » قوله عن القيّاسين : (وقسموا القياس ثلاثة أقسام :

---

(١) راجع « الاحكام في أصول الأحكام »: (٧/٢ — ٤) « النُّبذ » لابن حزم تعليق الكوثري : (ص ٥٢) « ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل» له أيضاً تحقيق سعيد الأفغاني (ص ٢٧) .

(٢) قال في « الإحكام » : (٧/٥٣) (ذهب طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا إلى القول بالقياس في الدين ، وذكروا أن مسائل ونوازل ، لا ذكر لها في نص كلام الله تعالى ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا أجمع الناس عليها ، قالوا : فننظر إلى ما يشبهها مما ذكر في القرآن ، أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع ، بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم ، هذا قول جميع حذاق أصحاب القياس) .

فقسم : هو قسم الأشبه والأولى ، وهو أن قالوا : إذا حكم في أمر كذا بحكم كذا فأمر كذا أولى بذلك الحكم ، وذلك نحو قول أصحاب الشافعي : إذا كانت الكفارة واجبة في قتل الخطأ ، وفي اليمين التي ليست غموساً : فقاتل العمد وحالف اليمين الغموس أولى بذلك وأحوج إلى الكفارة .

وقسم ثان : وهو قسم المثل : وهو نحو قول أبي حنيفة ومالك : إذا كان الواطىء في نهار رمضان عمداً تلزمه الكفارة : فالمتعمد للأكل مثله في ذلك ... وكقول الشافعي : إذ وجب غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً : فهو من الخنزير كذلك .. الخ .

والقسم الثالث : قسم الأدنى : وهو نحو قول مالك وأبي حنيفة : إذا وجب القطع في مقدار ما في السرقة ـ وهو عضو يستباح ـ فالصداق في النكاح مثله . فهذه أقسام القياس عند المتحذلقين به .

وذهب أصحاب الظاهر إلى ابطال القول بالقياس في الدين جملة ، وقالوا لا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها إلا بنص كلام الله تعالى ، أو نص كلام النبي ﷺ أو بما صح عنه ﷺ من فعل أو إقرار أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها متيقن أنه قاله كل واحد منهم ، أو بدليل من النص ، أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً)[1] .

---

(١) « الاحكام » : (٧/٥٥ — ٥٦) .

وجاء ابن حزم بنصوص تدل ـ كما يقول ـ على أنه لا علم في الدين إلا ما علمنا الله ، وما جاءت به كتبه ورسله ، والقياس في الدين علم ليس عن طريق الله ، ولم يأذن بـه ، وهو حينئذ من الشيطان لأن الله سبحانه وتعالى يقول عن إبليس اللعين: « إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون[1] » والقائل بالقياس ، مفترٍ على الله بأن دينه لم يكمل والله تعالى يقول : (اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ، وَرَضِيتُ لَكُمُ الإسْلامَ دِيناً)[2] ففي نصوص الشريعة الكفاية ، لأن أحكام الحوادث فيها متقررة ثابتة ولا حاجة إلى القياس بأي نوع من أنواعه[3] .

ب ـ أما الطريق الثانية التي سلكها ابن حزم ـ وهي متكاملة مع الأولى ـ : فهي أنه أتى بمجموعة من النصوص التي يوردها الجمهور في معرض مفهوم الموافقة ـ والقياس ـ وحاول أن يهدم استدلالهم بأنها ـ أي تلك النصوص ـ تعطي أحكاماً عن طريق المفهوم ، أو القياس ـ على حد تعبيره ـ

---

(١) سورة البقرة : ١٦٩ .

(٢) قال تعالى : (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة ، وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب ، وأن تستقسموا بالأزلام ، ذلكم فسق ، اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً ، فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم) سورة المائدة : ٣

(٣) راجع المصدر السابق (٨/١ ـ ٩) « النبذ في أصول الفقه الظاهري » لابن حزم تعليق الشيخ زاهد الكوثري : (ص ٥٠ ـ ٥٣) .

وأن القول بغير ذلك خروج عن المعقول وعن اللغة . ولم يعتبر ما جاءوا به حول هذه النصوص حججاً أو شبهاً على الأقل ، وإنما اعتبر ذلك - سامحه الله - نوعاً من الشغب والتمويه .

قال في « الإحكام » : (وقد شغب أصحاب القول بالقياس بأشياء موهوا بها ... فما شغبوا به أن قالوا : قال الله عز وجل : (ولا تقل لهما أفٍّ) فوجب إذ منع من قول (أف) للوالدين أن يكون ضربهما ، أو قتلهما أيضاً ممنوع لأنهما أولى من قول (أف) وقال تعالى : (وآتيتُم إحْدَاهُنَّ قِنْطاراً فلا تأخُذُوا مِنْهُ شيئاً) قالوا : فوجب أن ما فوق القنطار وما دونه ، داخل كل ذلك في حكم القنطار في المنع من أخذه ، وقال تعالى : (وإنْ كانَ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أتَيْنا بها) ، وقال تعالى : (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَراً يَرَه) قالوا : فعلمنا أن ما فوق الذرة وما دونها يرى أيضاً وقال تعالى : (ومِنْ أهْلِ الكِتَابِ مَنْ إنْ تأمَنْهُ بِقِنْطارٍ يُؤَدِّه إلَيْكَ ، ومِنْهُمْ مَنْ إنْ تأمَنْهُ بدينارٍ لا يُؤَدِّه إليكَ) قالوا : فعلمنا أن ما فوق القنطار والدينار وما دونهما في حكم القنطار والدينار، وقال تعالى: (وَلا تأكُلُوا أمْوالَكُمْ بَيْنَكُم بالبَاطِلِ) قالوا : فعلمنا أن ما عدا الأكل من اللباس وغيره حرام إذا كان بالباطل ، وقال تعالى : (وَلا تَقْتُلُوا أوْلادَكُم خَشْيَةَ إمْلاقٍ[1]) قالوا : فعلمنا أن قتلهم لغير الإملاق حرام ، كما هو خشية الإملاق .

---

(١) سورة الاسراء : ٣١

وبما جاء به ابن حزم عن الجمهور أنهم قالوا : وقول الناس : لا تعط فلاناً حبة ، فانه مفهوم منه أن ما فوق الحبة وما دونها داخل كل ذلك في حكم الحبة ، وأنهم قالوا : ومن ادعى من الآيات السالفة فهم ما عدا ما فيها من غيرها فهو خارج عن المعقول وعن اللغة[1] .

الأساس الذي قام عليه مسلك ابن حزم :

وابن حزم في موقفه من مفهوم الموافقة ، انما يعتمد عموماً على أن ما ترد إليه كل الأحكام المأخوذة من النصوص السابقة ، إنما هو نصوص أخر ، أو اجماع متيقن ، أو ضرورة المشاهدة بالحواس والعقل فقط .

ولذلك قال بعد أن حدد معالم الاتجاه : (فإن لم نجد نصاً ولا اجماعاً ولا ضرورة اقتصرنا على ما جاء بـه النص ووقفنا حيث وقف ولا مزيد[2]) .

ومن هذا المنطلق الذي يرى ابن حزم سلامته ، قرر في آية التأفيف أنه لو لم يرد غير لفظة (أفٍّ) لما كان فيها تحريم ضربها ، ولا قتلها ولما كان فيها إلا تحريم قول (أُفٍّ) ولكن لما قال الله تعالى في الآية نفسها : (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ، وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ، وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا) اقتضت هذه الألفاظ الإحسان ،

---

(١) راجع « الاحكام » : (٥٦/٧ — ٥٧)
(٢) راجع المصدر السابق (٦١/٧) .

والقول الكريم ، وخفض الجناح ، والذل والرحمة لهما ، والمنع من انتهارهما ، وأوجبت أن يؤتى إليهما كل بر وكل خير ، وكل رفق .

فبهذه الألفاظ والأحاديث الواردة ، وَجبَ بِرُّ الوالدين بكل وجه وبكل معنى والمنع من كل ضرر وعقوق بأي وجه كان ، لا بالنهي عن قول : (أفٍّ) .

قال ابن حزم : (وبالألفاظ التي ذكرنا وجب ضرورة أن من سبهما أو تبرم عليهما أو منعهما رفده في أي شيء كان من غير الحرام فلم يحسن إليهما ، ولا خفض لهما جناح الذل من الرحمة) .

وأراد أبو محمد أن يؤكد المعنى الذي ألح عليه - وهو أن حكم السب والإيذاء وما شاكل ذلك إنما جاء من الأمر بالإحسان وما إليه - فقرر أن النهي عن قول (أفٍّ) لو كان مغنياً عما سواه من وجوه الأذى ، لما كان لذكر الله تعالى في الآية نفسها ، مع النهي عن قول : (أف) ، القول عن النَّهر ، والأمر بالإحسان وخفض الجناح والذل لهما معنى ، فلما لم يقتصر تعالى على ذكر الأف وحده ، بطل قول من ادعى أن بذكر الأف علم ما عداه ، وصح ضرورة أن لكل لفظة من الآية معنىً غير سائر ألفاظها[1] .

ويبلغ أبو محمد المدى في عدم الالتفات إلى ما عند الآخرين ، فيحاول - في استدلاله على أن تحريم الضرب والشتم لم يكن من النهي عن قول (أف) - أن يقدّم ذلك على شكل واقعة قضائية تبدو متفقـــاً على

(١) راجع « الإحكام في أصول الأحكام »: (٧/٥٧ - ٥٩)

نتيجتها في الحكم فيقول : (ومن البرهان الضروري على أن نهي الله تعالى عن أن يقول المرء لوالديه : (أُف) ليس نهياً عن الضرب ولا عن القتل ، ولا عما عدا الأف - : أن من حدث عن إنسان قتل آخر أو ضربه حتى كسر أضلاعه ، وقذفه بالحديد وبصق في وجهه فشهد عليه من شهد ذلك كله : فقال الشاهد : إن زيداً - يعني القاتل أو القاذف أو الضارب - قال لعمرو (أف) يعني المقتول أو المضروب أو المقذوف - : لكان بإجماع منا ومنهم - يعني الجمهور - كاذباً آفكاً شاهد زور مفترياً مردود الشهادة) .

وكان طبيعياً أن ينتهي - رحمه الله من هذا العرض إلى القول: (فكيف يريد هؤلاء القوم منا أن نحكم بما يقرون أنه كذب ؟ فكيف يستجيزون أن ينسبوا إلى الله تعالى الحكم بما يشهدون أنه كذب ؟ ونحن نعوذ بالله العظيم من أن نقول : إن نهي الله عز وجل عن قول (أف) للوالدين يفهم منه النهي عن الضرب لهما أو القتل أو القذف)[1] .

ولقد قال مثل ذلك أو قريباً منه في جميع النصوص التي أوردها في مدّعى الجمهور ، وكان يتخلل حديثه ما أعرضنا عن ذكره من الكلام الذي يعرفه كل من قرأ كتب الإمام ابن حزم وعرف طريقته في الرد على الآخرين .

---

(١) « الإحكام » : (٥٨ - ٥٩) « ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل » : (ص ٢٩) .

موقفنا من مسلك ابن حزم :

١ ـ قد لايكون من مقتضيات بحثنا أن نخوض مع الإمام ابن حزم في الاحتجاج للقياس الذي يردّه ولا يقول به ، ولكن جزمه باعتبار مفهوم الموافقة من القياس ، ومناقشة نصوص الجمهور من هذه الزاوية يوجب علينا أن نشير إلى نقطتين لابد من الإشارة إليها .

أولاهما ـ أن ادعاء أبي محمد رحمه الله وحدة الموقف مع الظاهرية من جميع الوجوه بالنسبة للقياس أمر فيه نظر [١] .

وأن قوله بأن القياس بدعة طوائف من المتأخرين ، مع أن فيهم أبا حنيفة والشافعي ومالكاً ، فضلًا عما هنالك من نماذج للقياس وقعت قبلهم في عصر الصحابة والتابعين ، قول فيه الكثير من الإهمال لمعالم الحقيقة بجعل ما يستدل به في بعض الأحيان دليلًا لغيره [٢] .

الثانية ـ أن مفهوم الموافقة ـ في نظرنا ـ ليس قياساً بالمعنى الحقيقي

---

(١) إذ ينقل العلماء ـ مثلًا ـ عن داود بن علي الظاهري أنه مع نفيه للقياس بوجه عام، كان يقول ببعض أنواعه وهو القياس الجلي الذي هو عند الكثيرين « مفهوم الموافقة » ولا تختلف إلا التسمية والمسمى واحد . انظر : « جامع بيان العلم وفضله » لابن عبد البر : (٢/٥٥ ـ ٦٩) « الاحكام » للآمدي : (٤/٤٢) فابعدها . « إعلام الموقعين » : (١/١٩٧) فما بعد « نيل الأوطار » : (٤/١٢٩)

(٢) راجع الكثير من الأدلة والشواهد على ذلك في « جامع بيان العلم وفضله » لابن عبد البر : (٢/٥٥ ـ ٦٩) « الاحكام » للآمدي : (٤/٤٢) فما بعدها . «إعلام الموقعين » : (١/١٩٧) فما بعد « نيل الأوطار » : (٤/١٢٩) .

للقياس الذي يقوم على الاستنباط والتأمل لمعرفة العلة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه ، وقد أشرنا إلى ذلك حين رجحنا رأي الجمهور بأن دلالة مفهوم الموافقة على الحكم دلالة لفظية لا قياسية . وأساس ذلك ، أن إدراك المعنى الذي يجمع بين المنطوق والمسكوت عنه ، يكون بمجرد معرفة اللغة .

أما تسميته من قبل الإمام الشافعي قياساً : فذلك ـ فيما نرى ـ طريق في التسمية قبل تحديد المصطلحات لايقدم ولايؤخر . ولعل الداعي إلى ذلك ، إنما كان مجرد اشتراك المسكوت عنه مع المنطوق في المعنى الواحد ، وإن كان إدراكه في هذه الحال لايحتاج إلى أكثر من المعرفة باللغة ، حتى اشترك في ذلك الفقيه وغير الفقيه .

قال الزركشي موضحاً هذا المعنى : (واعلم أن هذا النوع البديع ـ يعني مفهوم الموافقة ـ ينظر إليه من ستر رقيق ، وطريق تحصيله فهم المعنى وتقييده من سياق الكلام ..... فإن قيل : فإذا ابتنى الفهم على تخيُّل المعنى كان بطريق القياس كما صار إليه الشافعي !

قيل : ما يتأخر من نظم الكلام وما يتقدم فهمه على اللفظ ، ويقترن به ، لايكون قياساً حقيقياً ؛ لأن القياس ما يحتاج فيه إلى استنباط وتأمُّل ، فإن أطلق القائل بأنه قياس ، اسم القياس عليه وأراد ما ذكرناه فلا مضايقة في التسمية)[1] .

---

(١) راجع « البرهان في علوم القرآن » للزركشي : (٢/٢١) .

٢ – أما عن النصوص : فقد يكون من الخير الاكتفاء بوقفات يسيرة مع أبي محمد رحمه الله في آية التأفيف .

ولقد رأينا أن ردّه لاستنباط تحريم الشتم والضرب وما إليها من قول : (أُف) كان من عدة نواح :

الأولى : أن تحريم هذه الأنواع من الإيذاء للوالدين ، إنما كان مما نصت عليه الآية في بدئها بقوله تعالى : (وبالوالدين إحساناً) وفي تتمتها من قوله سبحانه : (ولا تنهرهما ، وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ...) الآية ، ومن نصوص أخرى في الكتاب والسنة .

وأنه لو لم يرد غير لفظة (أف) لما كان فيها نفسها تحريم ما ذكرنا من أنواع الإيذاء .

الثانية : النهي عن قول : (أف) في الآية لم يغن عن النهي عن النهر ، والأمر بالإحسان ، وخفض الجناح ، والذل للوالدين ، ولو كان مغنياً لما كان لذكر هذه الأمور معنى ، أما وإنها قد ذكرت فليقتصر على حدود كلمة (أف) إذ صح ضرورة أن لكل لفظة من الآيه معنى غير معنى سائر ألفاظها .

الثالثة : أن من شهد على قاتل أو قاذف أو ضارب أن ما صنعه المتهم مع خصمه هو قول : (أف) اعتبرت شهادته باطلة عند الجميع وهذا معناه أن (أف) لم تعن القتل والضرب والقذف ... لاشك في ذلك عند من له معرفة بشيء من اللغة – على حد تعبير ابن حزم .

وسنقف مع الإمام أبي محمد وقفه يسيرة عند كل واحدة من هذه النواحي الثلاث .

أ ـ أما عن الناحية الأولى : فإن من بديهيات العقول وأبسط مدركات اللغة التي بها يتفاهم الناس ، ويدركون المعاني المرادة من خطاب بعضهم لبعض ، أن النهي عن التأفيف لايمكن أن يستساغ معه الضرب أو القتل أو القذف للوالدين ، أو غير ذلك من أنواع الإيذاء ، والقول بغير ذلك مخالف لتلك البديهيات عند العقل وأبسط المدركات في اللغة .

ذلك لأن المنع من قول : (أف) ـ كما ذكرنا أكثر من مرة ـ لم يكن لذات التأفيف وإنما كان لما في هذه الكلمة من الإيذاء ، والعارف باللغة لايعوزه أن يفهم بكل سهولة ويسر ، أن النهي عن التأفيف إنما قصد منه دفع الأذى عن الوالدين في شتى أنواعه وصوره ؛ فالنهي عن الأدنى يعطي النهي عما هو أعلى منه أو يساويه [١] .

وهذا المعنى من دفع الأذى ، يفهم من المنع من التأفيف لغة دون حاجة إلى رأي واستنباط ، كفهم الإيلام من الضرب .

قال عبد العزيز البخاري : (إذا قيل : اضرب فلاناً أو لا تضربه يفهم منه لغة أن المقصود إيصال الألم بهذه الطريق إليه أو منعه عنه ، ولهذا لو حلف لايضربه ، فضربه بعد الموت لايحنث ، ولو حلف ليضربنه فلم يضربه ، فضربه بعد الموت لم يبر ، فكذلك معنى الأذى من

---

(١) انظر « المدخل إلى فقه الامام أحمد بن حنبل » : (ص ١٢٧) لعبد القادر بدران « البرهان » للزركشي : (١٩/٢) فما بعدها .

التأفيف ، ثم تعدى حكم التأفيف ـ وهو الحرمة ـ إلى الضرب والشتم بذلك المعنى للتيقن بتعلق الحرمة به لا بالصورة ، حتى إن من لايعرف هذا اللفظ أو كان من قوم هذا في لغتهم إكرام لم تثبت الحرمة في حقه ، ولما تعلق الحكم بالإيذاء في التأفيف صار في التقدير كأنه قيل : « لاتؤذهما » فتثبت الحرمة عامة) [1] .

وهكذا كما فهم من الأمر بالضرب الإيلام بهذه الطريقة ، فهم من النهي عن قول : (أف) منع الأذى ، وثبتت الحرمة على وجه يأخذ صفة العموم .

ثم إن الأمر بالإحسان للوالدين في صدر الآية ، ثم النهي عن نهرهما ، والأمر بخفض الجناح لهما والدعـــاء لهما بالرحمة ، لايعني عدم استفادة النهي عن الأذى بشتى مظاهره وأشكاله ، وتحريم أدناه وأعلاه .

فقوله تعالى : (وبالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً) وقوله : (وَلا تَنْهَرْهُما وَقُلْ لَهُما قَوْلاً كَرِيماً واخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذي من الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما كَما رَبَّيانِي صَغِيراً) . إذا كان يقضي بوجوب الإحسان إلى الوالدين ، ويحتم برّهما بكل معنى يشتمل عليه البر ، ويمنع بالتالي إلحاق أي ضرر بهما ، والسير في أي طريق يؤدي إلى عقوقهما ، وإنما استفيد ذلك من طريق المنطوق ، بعد أن أخذ المنع من التأفيف بطريق المفهوم .

وإذا كنا في معرض المعرفة لأحكام معاملة الولد لوالديه ؛ إن استفادة

---

(١) راجع « كشف الأسرار » لعبد العزيز البخاري : (١/٧٤) ، « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٦٦) .

تحريم الإيذاء لهما ، وبذل الجهد للحفاظ على كرامتهما وحرمتهما إذا جاءت من طريقي المفهوم والمنطوق ، يكون فيها مزيد من التنويه بخطر هذه الحقوق لمخلوقين كانا سبب وجود الولد في هذه الحياة .

والعناية بتأكيد الأحكام ، وتقريرها في الأذهان في عدد من المواطن ، وبأساليب شتى من الكلام ، معروف من طريقة القرآن الكريم الذي أنزله الله هدى ونوراً لعباده ، كما هو معروف من طريقة السنة النبوية المبينة عن الله ما أراد في قرآنه المجيد .

ب — أما عن الناحية الثانية : وهي أنه لو أغنى النهي عن التأفيف عن النهي عما سواه من وجوه الأذى ، لما كان للنهي عن النهر والأمر بالإحسان وخفض الجناح والذل لهما معنى : فإن ذلك تناوُلٌ للمسألة من وجه آخر أقحمه ابن حزم رحمه الله ، ذلك الوجه هو كون اللفظ مغنياً عن ذكر غيره أو غير مغني .

فالجمهور لم يقولوا : إن النهي عن التأفيف مغنٍ عما عداه ، وإنما قالوا : إنه يدل بمفهومه على المنع مما عداه من أنواع الإيذاء .

أما كونه مغنياً أو غير مغن : فشيء آخر .

على أن هذا النهي في الواقع ، لايغنى عما عداه لأنه نهي إجمالي ، وما ذكر بعده تفصيل لما يجب للوالدين من حقوق .

والاجمال في مثل هذا المقام لايغنى عن التفصيل .

وبذلك يتضح أن قول ابن حزم تفريعاً على ما تقدم : (فلما لم يقتصر

تعالى على ذكر (الأف) وحده بطل قول من ادعى أن بذكر الأف علم ما عداه ..) غير ذي موضوع [1] .

جـ – أما عن الناحية الثالثة التي قدم فيها برهانه على شكل واقعة قضائية : فإنه يلزم فيها الجمهور بما لم يلتزموه .

فالجمهور لم يقولوا : التأفيف يشمل بوضع اللغة القتل والضرب والقذف ونحوها من أنواع الإيذاء التي اشتملت عليها الواقعة ، حتى يرد عليهم ما ذكره من قضية الشهادة ، لأن الشاهد شهد بغير الذي حصل ، وإنما قالوا – كما هو واضح وضوح الشمس في رابعة النهار – : بأن النهي عن التأفيف يستلزم المنع من القتل ، والضرب ، والقذف وغيرها من أنواع الأذى لتحقق المعنى الذي هو مناط النهي فيها ، وشتان بين الأمرين .

وإذا كان ابن حزم قد بنى برهانه في هذه الناحية ، على اتهام الجمهور بالقول : إن التأفيف يشمل تلك الأنواع من الأذى وضعاً ، وهم لا يقولون بذلك ، أصبح من المجافاة للصواب الحكم على مخالفيه بالرأي ، أنهم يستجيزون أن ينسبوا إلى الله تعالى الحكم بما يشهدون أنه كذب ؛ فهم لم ينسبوا إلى الله تعالى الحكم بأن التأفيف يتناول الضرب وغيره ، وإنما فهموا أن نهيه عن التأفيف يستلزم النهي عن الإيذاء ، أيّاً كان ذلك الإيذاء .

هذا : ولعل في الكلام عن هذه الآية الكريمة غناء عن الوقوف مع ابن حزم في كل جزئية من الجزئيات التي أوردها حول الموضوع ، فالمحور واحد وألوان الهجوم والرد متشابهة .

---

(١) راجع « دلالة الكتاب والسنة على الأحكام الشرعية » للشيخ زكي الدين شعبان : (ص ٥٣) « الاحكام » لابن حزم : (٥٨/٧) .

الرأي الذي نرتضيه :

والذي نراه أن القول بمفهوم الموافقة (دلالة النص) سواء اعتبر قياساً جلياً أو لم يعتبر ، هو من مفاخر هذه الشريعة في تفسير النصوص واستنباط ما يمكن أن تدل عليه من أحكام في غير المنطوق .

وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن علماءنا قد أوتوا من الادراك لأسرار هذه الشريعة ، ومدلول الخطاب في لغتها ، ما جعلهم ينطلقون من حدود اللفظ المجرد ، إلى ما يمكن أن يفهم منه بروحه وفحواه عن طريق الذوق الفقهي السليم ، في حدود اللغة التي نزل بها الكتاب الكريم ، وفي ذلك ما فيه من دفع الحرج ، والمساهمة في إعطاء أحكام لما قد يجدُّ من حوادث - في ظل المجتمع الإسلامي - لاتتناهى مع الزمن .

بل إن الحنفية اعتبروا هذه الطريق من الدلالة ، دلالة بظاهر اللفظ ، شأنها شأن العبارة والاشارة ...

وإن أعلام القانون اليوم نتيجة للتطور الحقوقي ، يرون في مفهوم الموافقة - كما سيأتي - طريقاً من طرق تفسير النصوص .

فاتجاه الجمهور الذي تنكَّبه ابن حزم ، هو المتساوق مع طبيعة لغتنا ، وما كان يدركه العربي من الخطاب . وإن من الخروج على أساليب لغة التنزيل في التعبير عن مدلولاتها ، نفي هذه الطريق في الدلالة وعدم اعتبارها سبيلًا يفيد الحكم في المسكوت عنه بما وراء الألفاظ .

فالعرب — إنما وضعوا هذه الألفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محل المسكوت ، واعتبروها أفصح من التصريح بالحكم في محل المسكوت .

قال الآمدي في الإحكام : (ولهـــذا فإنهم — يعني العرب — إذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقاً للآخر قالوا : « هذا الفرس لايلحق غبار هذا الفرس » وكان ذلك عندهم أبلغ من قولهم : « هذا الفرس سابق لهذا الفرس » وكذلك إذا قالوا : « فلان يأسف لشم رائحة مطبخه » فإنه أفصح عندهم وأبلغ من قولهم : « فلان لايطعم ولا يسقي »[1]) .

وحسبنا أن نقرر أنه لو قال والد لولده : « لا تعط زيداً حبـة ، ولا تقل له أُف ، ولا تظلمه بذرة ، ولا تعبس في وجهه » فإن الذي يتبادر إلى الفهم عند كل عارف باللغة امتناع إعطاء ما فوق الحبة وامتناع الشتم والضرب ، وامتناع الظلم بالدينار وما زاد ، وامتناع أذيته بما فوق التعبيس من هجر الكلام وغيره .

ولو حلف إنسان لا يأكل لفلان لقمة ولا يشرب من مائه جرعة ، كان ذلك موجباً لامتناعه من أكل ما زاد على اللقمة كالرغيف ، وشرب ما زاد على الجرعة ... ونظائر ذلك كثيرة[2] .

وأصحاب رسول الله صلوات الله وسلامه عليه وهم أهل اللسان والفاهمون في ظل البيان فهموا — كما يقول الآمدي — من قول النبي ﷺ في شأن اللقطة : « إعرف وكاءها وعفاصها »[3] حفظ مـــا التقط من الدنانير

---

(١) راجع « الاحكام للامدي » : (٩٧/٣) .

(٢) المصدر السابق (٩٦/٣) فما بعدها .

(٣) أخرج أحمد والبخاري ومسلم عن زيد بن خالد قال : « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لقطة الذهب والورق ، فقال : اعرف وكاءها وعفاصها ، ثم عرفها سنة ، —

لا حفظ الوكاء والعفاص فحسب [1]

بل لقد روي عن بعض الصحابة استخدام هـذا المفهوم ، للدلالة على الحكم في أوسع مما ذكرناه .

فقد أخرج الترمذي في صحيحه : أن أبا سعيد الخدري [2] قرأ قوله تعالى : (واعلَمُوا أنَّ فيكُمْ رَسولَ اللهِ لَوْ يُطيعُكُمْ في كثيرٍ منَ الأمْرِ لعَنِتُّمْ) [3] وقال : هذا نبيكم ﷺ يوحى إليه وخيار أئمتكم لو

ـ فإن لم تعرف فاستنفقها ولتكن وديعة عندك ، فإن جاء طالبها يوماً من الدهر ، فأدها إليه ..» الحديث ، ولم يقل فيه أحد « الذهب والورق » انظر « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٥/٣٥٧ – ٣٥٨) و « الوكاء » بكسر الواو والمد : الخيط الذي يشد به الوعاء الذي تكون فيه النفقة . و« العفاص » بكسر العين المهملة وتخفيف الفاء ، وبعد الألف صاد مهملة : الوعاء الذي تكون فيه النفقة ، جلداً كان أو غيره . وانظر اللقطة وأحكامها: « الهداية مع فتح القدير والعناية » : (٤/٤٢٣) فما بعدها ، « نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار » : (٥/٣٥٦ – ٣٦٥)

(١) ومما ذكره الآمدي أنهم فهموا من قوله صلى الله عليه وسلم في الغنيمة : «أدوا الخيط والمخيط » أداء الرحال وغيرها . ومن قوله : « من سرق عصا مسلم فعليه ردها » رد ما زاد على ذلك . « الاحكام » : (٣/٩٦)

(٢) هو الصحابي سعـد بن سنان الانصاري الخزرجي أبو سعيد الخدري مشهور بكنيته روى عن النبي صلى الله عليه وسلم الكثير، كما روى عن عدد من الصحابة ، وهو من أفقه أحداثهم . اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته . فنقل ابن حجر عـن الواقدي أن ذلك كان سنة أربع وسبعين ، وقيل أربع وستين ، وقال المدائني : مات سنة ثلاث وستين ، وقال العسكري : مات سنة خمس وستين .

(٣) سورة الحجرات : ٧ .

أطاعهم في كثير من الأمر لعنتوا فكيف بكم اليوم ؟ [1] وواضح أن قوله : « فكيف بكم اليوم » يعطي الكثير مما نريد .

وهكذا تتبين سلامة ما ذهب إليه الجمهور ، فلقد سلكوا الجادة ولم يتنكبوا طريق الصواب .

ورحم الله الإمام الظاهري لقد خاف من القول بمفهوم الموافقة الوقوع في القول بالقياس - وهو على رأس نفاته من الظاهرية بعد داود — مع أن هذا الطريق من طرق الدلالة على الحكم قال به — كما ذكرنا من قبل — الامامية وهم من نفاة القياس ، حيث يرفضونه ولا يرون الاحتجاج به ، إذ ليس مفهوم الموافقة الذي جعله الامام الشافعي رحمه الله من القياس الجلي .

على أنا بعد ذلك كله : معاذ الله أن نعتقد أن أبا محمد قد أُتي من قبل اللغة نفسها — وهو من هو معرفة بها وقدرة مشهودة في التعبير — ولكن مردّ الأمر إلى حس مرهف نحو القياس ، ناشيء عن المبالغة في التمسك بالظاهر . ومفهومُ الموافقة في نظره كما أسلفنا واحد من أفراد القياس ، فكان ما كان من مجافاة اللغة في هذه المسألة [2] .

---

(١) « صحيح الترمذي » (١٢/١٥٤ — ١٥٥) .

(٢) ومن هنا رأينا العلماء لايرتضون ماذهب إليه ولا يلتمسون له العذر ، قال الذهبي في معرض كلام أبي محمد عن آية التأفيف : (قلت : ياهذا بهذا الجمود وأمثاله جعلت على عرضك سبيلًا ، ونصبت نفسك أعجوبة وضحكة . بل يقال لك : ما فهم أحد قط من عربي ولانبطي ولا عاقل ولا واعٍ ، أن النهي عن قول « اف » للوالدين إلا ومافوقها أولى بالنهي منها وهل يفهم ذو حس سليم إلاهذا ؟ وهل هذا إلا من باب التنبيه بالأدنى ـ

على أن القياس بأنواعه التي ذكرها العلماء ، وفي الحدود التي وضعوها لضبطه وسلامة الأخذ به - لايمكن أن يكون خروجاً على النص أو حكماً بغير ما أنزل الله .

ولقد نتج عن تشدد ابن حزم في التمسك بالظاهر ، أنه لم يكتف بإغلاق بابه دون القياس ، بل أغلقه بإحكام دون مفهوم الموافقة أيضاً ، مع أن إدراك الحكم عن طريقة لايحتاج إلى رأي واجتهاد .

ولنترك الكلام مع أبي محمد مكتفين بما ذكرنا في صدر حديثنا عن مفهوم الموافقة (دلالة النص) عند الحنفية والمتكلمين ، وبقـــدر من المناقشة له في آية التأفيف ، لنقرر أن ادعاءه خروج القائلين بمفهوم الموافقة عن حدود المعقول والشريعة واللغة ، ادعاء أعوزته سلامة الاحتجاج حتى كاد يصبح دعوى بلا دليل .

ولهذا رأينا إمامـــاً كأبي بكر الباقلاني لم يقم وزناً لإنكار مفهوم الموافقة وقال : (القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه) .

- على الأعلى ، وبالأصغر على الأكبر ؟ بل مثل هذا مما أمن فيه حفظ اللسان العربي بل والعجمي والتركي والنبطي وجميع خطاب بني آدم .

وهل إذا قال :(لاتنهر والديك)الاوالنهي عن شتمها أو لعنها أو ضربها حتى يستفيئا أو خنقها حتى يموتا بطريق الأولى ؟ إذ ما كان أبلغ من قول (اف) أو انتهارهما فإن فيه ما في ذلك وزيادة بيقين ، وتقرير مثل هذا الضرب عي ، فإن الرجل إذا قال لأمرأته : (لاتكلمي الرجال أضربك) فذهبت وزنت مع الرجال ولم تكلمهم كلمة ، كانت عاصية له قطعاً بل كانت أشد عصياناً بذاك وأحق بالضرب وأولى من أن لو كلمت الرجال فقط ..) انظر « ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل »للإمام ابن حزم : تحقيق سعيد الأفغاني (ص ٢٩) .

وقال ابن رشد : (لاينبغي للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة لأنه من باب السمع ، والذي رد ذلك يرد نوعاً من الخطاب) .

واعتبرشيخ الإسلام ابن تيمية مخالفة ابن حزم للجمهور في هذه القضية مكابرة[1] .

وعلى هدي هذا المسلك ، من اعتبار مفهوم الموافقة طريقاً من طرق الدلالة على الأحكام ، عُني الباحثون بعلوم القرآن بإبرازه وتقديمه . حتى رأينا إماماً كالزركشي من رجال المائة الثامنة للهجرة يفرده بفصل خاص من باب معرفة أحكام القرآن . وإن كان أتى به تحت اسم تنبيه الخطاب .

وقد بيّن رحمه الله أن تنبيه الخطاب يأتي في الطلب ، كما يأتي في الخبر ، وأوضح ما يريد بعدد من الأمثلة التي تزيح الغشاوة وتنير السبيل[2] .

---

(١) راجع « البحر المحيط » للزركشي ج ٢ مخطوط دار الكتب المصرية. « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٦٦) .

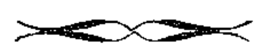
(٢) قال رحمه الله : (ومما تستثمر منه الأحكام تنبيه الخطاب ؛ وهو إما في الطلب كقوله تعالى : « فلا تقل لهما أف » فنهيه عن القليل منه يدل على الكثير ، وقوله: « ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم » . يدل على تحريم الاحراق والاتلاف .

وأما في الخبر :

فاما أن يكون بالتنبيه بالقليل على الكثير كقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً » فنبه على أن الرطل والقنطار لايضيع لك عنده ، وكقوله : « مايملكون من قطمير » ، « ولايظلمون نقيرا » ، « ولايظلمون فتيلا » ، « وما يعزب عن ربك مثقال ذرة » مع خفائه ودقته ، فهو بألا يذهب عنه الشيء الجليل الظاهر أولى .

وأما بالكثير على القليل ، كقوله تعالى : « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك » فهذا من التنبيه على أنه يؤدي إليك الدينار وماتحته ، ثم قال : « ومنهم من —

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على عظيم اعتبار العلماء لهذا المسلك من مسالك الاستنباط ، ومقدار تقويمهم لمقاييس العربية التي بهـا نزلت شريعة الاسلام . فالباب الذي جاء الكلام تحته عند الزركشي هو من أهم أبواب كتابه « البرهان » لأن محتواه معرفة أحكام القرآن الذي هو كتاب الشريعة الأول والمصدر الذي مآل كل المصادر إليه .



- إن تأمنه بدينار لايؤده إليك » فهذا من الأول ؛ وهو التنبيه بالقليل على الكثير ؛ فدل بالتنبيه على أنك لاتأمنه بقنطار . بعكس الأول .

ومثل قوله في فرش أهل الجنة : «بطائنها من استبرق »؛ وقد علمنا أن أعلى ماعندنا هو الاستبرق الذي هو الحسن من الديباج ، فإذا كان بطائن (فرش) أهل الجنة ذلك ، فعلم أن وجوهها في العلو إلى غاية لايعقل معناها .

وكذلك قوله في شراب أهل الجنه : « ختامه مسك » وإنما يرى من الكأس الختام ، وأعلى ماعندنا رائحة المسك وهو أدنى شراب أهل الجنة ؛ فليتبين اللبيب إذا كان الثفل الذي فيه المسك أيش يكون حشو الكأس ، فيظهر حشو للكأس بفضل الختام) قال رحمه الله : (وهذا من التنبيه الخفي) .

وقوله :«الذي باركنا حوله» فنبه على حصول البركة فيه من باب أولى.)«البرهان في علوم القرآن » : (١٩/٢ — ٢١) .

المبحث الثالث

موقف العلماء من مفهوم المخالفة بوجه عام

تمهيد :

من المعلوم أن مفهوم المخالفة – كما مر – هو (دلالة اللفظ على مخالفة حكم المسكوت عنه لحكم المنطوق ، وذلك لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في هذا الحكم) .

ولقد كان للعلماء في ذلك مسلكان أساسيان نعرض لهما فيما يلي :

المسلك الأول :

أما المسلك الأول : فهو الذي يعتبر مفهوم المخالفة حجة في الشريعة وطريقاً من طرق الدلالة على الحكم في نصوص الكتاب والسنة .

فالألفاظ كما تدل بمنطوقها ومفهومها الموافق ، تدل أيضاً بمفهومها المخالف .

---

(١) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/١١٥) فما بعد . « البرهان في علوم القرآن » لبدر الدين الزركشي : (٢/٢١ – ٢٣) « مذكرات في أصول الفقه للدراسات العليا في حقوق القاهرة » : (ص ١٦٣) فما بعدها للأستاذ البرديسي .

فمفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة ، يلتقيان في أن مستند فهم الحكم في محل السكوت ، إنما هو النظر إلى فائدة تخصيص محل النطق بالذكر دون غيره ، سواء أكان من قبيل مفهوم الموافقة أم من قبيل مفهوم المخالفة .

ولا يؤثر في ذلك أن يفترقا من جهة أن فائدة التخصيص بالذكر في مفهوم الموافقة تأكيد مثل حكم المنطوق في محل المسكوت عنه .

وأن فائدة التخصيص بالذكر في مفهوم المخالفة ، إنما هي تأكيد نفي مثل حكم المنطوق في محل السكوت (١) .

وعلى هـذا : فإذا كان الكلام مقيداً بقيد ، ودل النص بمنطوقه على حكم : دل بمفهومه المخالف على نقيض هذا الحكم ؛ لانتفاء القيد الذي من أجله كان ذلك الحكم .

مثال ذلك قوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ ..) الآية .

فإن قوله : (وما أُهِلَّ لغير الله به) يدل بمنطوقه على أن ما ذبح مقترناً باسم غير الله تعالى ؛ كمخلوق أو صنم ، ونحوه : حرام .

ويدل بمفهومه المخالف ، على أن ما ذبح ولم يذكر فيه اسم غير الله : فهو حلال .

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/١٠١) « ابن الحاجب مع العضد والسعد » : (٢/١٧٣) « منهاج البيضاوي مع شرحه للإسنوي وحواشي الشيخ بخيت » : (٢/٢٠٥) « جمع الجوامع لابن السبكي مع شرحه للمحلي وحاشية البناني » : (١/٢٤٧) .

وأصحاب هذا الاتجاه هم الجمهور[1] .

المسلك الثاني :

والمسلك الثاني : هو الذي لا يعتبر مفهوم المخالفة حجة في الشريعة ، ولا يراه طريقاً من طرق الدلالة على الحكم في نصوص الكتاب والسنة .

فالنصوص تدل بمنطوق ألفاظها في محل النطق . وتدل بمفهومها الموافق في محل السكوت ، وليس لها مفهوم مخالف تدل به على الأحكام .

وإذا انتفى حكم المنطوق عن المسكوت في نص من النصوص ، فذلك لدليل آخر كالعدم الأصلي أو البراءة الأصلية . وذلك كانتفاء وجوب الزكاة عن الغنم المعلوفة ، وانتفاء حل التزوج بالأمة غير المؤمنة .

فانتفاء وجوب الزكاة عن الغنم المعلوفة : ليس مستفاداً من تقييد وجوب الزكاة في الغنم بكونها سائمة في قول النبي ﷺ : « وفي سائمة الغنم من كل أربعين شاة شاة »[2] وإنما هو مستفاد من العدم الأصلي إذ الأصل عدم وجوب الزكاة ، وقد ورد النص بوجوبها في الموصوفة بالسوم (السائمة) فيبقى ما عداها على العدم الأصلي وهو انتفاء الوجوب .

وكذلك انتفاء حل الزواج بالأمة غير المؤمنة : ليس مستفاداً من تقييد حل الزواج ، بأن تكون الأمة مؤمنة ، وذلك في قوله تعالى :

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/١٠٢) « الآيات البينات لابن قاسم العبادي على شرح المحلي لجمع الجوامع » : (٢/٢٣) .

(٢) من حديث الصدقة فيما أخرجه أحمد في مسنده وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم في« المستدرك » وانظر (ص ٣٨٧ - ٣٨٨) مما سبق .

(وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ المُحْصَنَاتِ المُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ المُؤْمِنَاتِ)[1] .

ولكنه مستفاد من الأصل : إذ الأصل هو الحرمة ، وقد ورد النص بالحل في شأن الفتيات المؤمنات ، فيبقى ما عداهن على العدم الأصلي وهو الحرمة .

وأصحاب هذا المسلك هم الحنفية[2] الذين يسمون مفهوم المخالفة « المخصوص بالذكر » . قال أبو بكر الجصاص في « أصوله » : (ومذهب أصحابنا أن المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه ، ولا دلالة فيه على أن حكم ما عداه بخلافه)[3] .

وحكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في « شرح اللمع » عن القفال الشاشي وأبي حامد المروزي[4] .

واختلف النقل عن الأشعري : فنسب إليه القول بمفهوم المخالفة ، كما نسب إليه عدم القول به[5] .

موقف ابن حزم :

ومن الطبيعي أن يكون ابن حزم من أهل هذا الاتجاه ؛ فهو لم يقل

---

(١) سورة النساء : ٢٥ .

(٢) راجع « أصول البزدوي» مع « كشف الأسرار » : (٥٧٣/٣) «التحرير مع التقرير والتحبير » : (١١٥/١) .

(٣) راجع « أصول الجصاص » : (ق ٤٩ / ب) مخطوط دار الكتب المصرية.

(٤) راجع « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٧٩) .

(٥) المصدر السابق (ص ١٧٩) .

بمفهوم الموافقة حتى يقول بالآخر ، فإذا كان لم يرتض القول بإعطاء حكم المنطوق للمسكوت في حال المساواة أو الأولوية خشية الوقوع في القياس ، فهو بنفي مفهوم المخالفة أولى وأحرى .

ولقد كان هجومه في « الإحكام » « والنُّبَذ » « ومُلخَّص إبطال القياس .. » « والمحلّى » على المفاهيم جملة . وسمى في بعض المواطن كلاً من مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة « دليل الخطاب »[1] .

وهكذا يكون ابن حزم في موقفه من مفهوم الموافقة مخالفاً للجمهور ، ولكنه في مفهوم المخالفة يلتقي مع الحنفية ، وفريق من المتكلمين الذين ينكرون حجية هذا المفهوم أو بعض أنواعه .

---

(١) راجع « الاحكام » لابن حزم : (٧/٥٣) فما بعدها ، وانظر له : « النبذ » (ص ٥٢) تعليق الشيخ الكوثري . « ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل » : (ص ٢٩) .

المطلب الأول

أدلة القول بمفهوم المخالفة وشروطه

أولاً – من أدلة القول بمفهوم المخالفة .

لقد استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه من اعتبار هذا المفهوم طريقاً من طرق الدلالة على الحكم بالنص والمعقول .

١ – أما النص :

أ ـ فقالوا : إن حديث النبي صلوات الله وسلامه عليه في صدقة الغنم بإثبات وصف السوم وذلك قوله : « وفي صدقة الغنم في سائمتها .. » أثبتَ بمنطوقه الزكاة في السائمة التي ترعى في الكلأ المباح ، ونفاها عن غير السائمة . وإذن : فلا زكاة في المعلوفة : وهذا الحكم يثبت من طريق مفهوم المخالفة .

وقد أخذ بهذا الحكم جمهور الفقهاء ومنهم الحنفية ، حيث لم يخالف في ذلك إلا مالك والليث بن سعد [1] اللذين قررا أن المعلوفة تجب فيها

---

(١) هو الليث بن سعد بن عبد الرحمن أبو الحارث إمام أهل مصر في الفقه والحديث، قال الامام الشافعي : الليث بن سعد أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به ، توفي رحمه الله ١٧٥ هـ ودفن بمصر في القرافة الصغرى .

الزكاة [1] .

ب) وقالوا أيضاً : إن قوله تعالى : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنكِحَ المُحصَنَاتِ المُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيمَانُكُم مِنْ فَتَيَاتِكُم المُؤْمِنَاتِ » دل بمنطوقه – كما هو إجماع الفقهاء – أن الأمة لايصح زواج الرجل منها إذا كانت هنالك حرة في عصمته .

واعتبر الفقهاء إباحة الأمة مشروطة بعدم القدرة على الحرة ، أخذاً من الآية الكريمة [2] ، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا من طريق مفهوم المخالفة .

ولولا الأخذُ بمفهوم المخالفة في الآية ، ونفي الحكم للمسكوت بانتفاء القيد ، لكان زواج الأمة مباحاً لمن تكون في عصمته حرة ، باعتبار أنه لايقوم بها سبب من أسباب التحريم بمقتضى قوله تعالى : « وأُحِلَّ لَكُم ما وراءَ ذلِكُم » بعد أن ذكر المحرمات من النساء .

• – وأما المعقول :

فقالوا : إن الذي يتفق مع المنطق البياني السليم أن القيد من وصف ،

---

(١) انظر « الموطأ مع شرحه للزرقاني »: (١١٣/٢) « تبيين الحقائق» للزيلعي « شرح الكنز » : (٢٥٩/١) « المهذب » للشيرازي : (١٤٢/١) « المغني » لابن قدامة : (٥٧٦/٢) قال ابن قدامه : (قال أحمد : ليس في العوامل زكاة، وأهل المدينة يرون فيها الزكاة ، وليس عندهم في هذا أصل) .

(٢) انظر « المهذب » للشيرازي:(٤٤/٢ – ٤٥) « « تبيين الحقائق» للزيلعي: (١١١/٢) .

أو شرط ، أو غاية . . . الخ لايمكن أن يوجد عبثاً وإنما يكون ذكره لسبب ، فإذا لم يكن هنالك مقاصد بيانية أخرى من وراء ذكر القيد – من ترغيب ، أو ترهيب ، أو نحوهما – ولم يقم دليل خاص على حكم المسكوت غير أخـــذه من التقييد – كما سيأتي في شروط الأخذ بهذا المفهوم – كان لابد من الأخذ بهذا الطريق من طرق الدلالة .

فإذا كان الحلُ مقيداً بقيد ما فالتحريم يكون عند تخلف هذا القيد ، وإذا كانت الحرمة مقيدة بقيد فالحكم بالحل يكون إذا تخلف ذلك القيد . والعدول عن ذلك معناه ادعاء أن ذكر القيد في نصوص الكتاب والسنة كان عبثاً بلا فائدة ، والعبث لا يمكن صدوره من الشارع الحكيم وقد وقع الأخذ به من الصحابة وأعلام اللغة [1] .

ثانياً – من شروط الأخذ بمفهوم المخالفة [2] :

لمفهوم المخالفة بأنواعه شروط اتفق عليها الآخذون به ؛ فإذا توفرت اعتبروه طريقاً للدلالة على الحكم ، وإذا لم تتوفر بأن تخلفت كلها ، أو

(١) راجع « روضة الناظر » لابن قدامة مـــع « الشرح » لبدران : (٢/٢٠٦ ، ٢٠٧) « الاسنوي والبدخشي في شرحيهما لمنهاج البيضاوي »: (١/٣٩٦) فما بعد .

(٢) راجع « الاحكام » للآمدي : (٣/١٤٤ – ١٤٦) « مختصر المنتهى مـــع العضد » : (٢/١٧٤) . « مفتاح الوصول » للتلمساني : (ص ٦٦) ، « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٧٩) . « القواعد والفوائد الأصولية » لابن اللحام : (ص ٢٩٠) .

واحد منها ، لم يتحقق مفهوم المخالفة عندهم من أصله ، وهي شروط ـ كما سنرى ـ تحلُّ كثيراً من العقد ، وتمهد الطريق لتقارب مسالك الأئمة في شأن الأخذ بهذا المفهوم إلى حد بعيد . ومن أهم هذه الشروط ما يلي :

الشرط الأول ـ ألاَّ يوجد في المسكوت المراد إعطاؤه حكماً ـ وهو ضد حكم المنطوق ـ دليل خاص يدل على حكمه ، فإن وجد هذا الدليل الخاص فهو طريق الحكم ، لا مفهوم المخالفة .

وفي نصوص الكتاب والسنة العديد من النماذج التي كان للمسكوت فيها دليل خاص ، فلم يؤخذ فيها بمفهوم المخالفة ، وإنما أخذ للمسكوت ضد حكم المنطوق ؛ من ذلك الدليل الخاص . من ذلك ما يلي :

أ) قال الله تعالى : (يا أيُّها الذينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُم القِصَاصُ في القَتْلى ، الحُرُّ بالحُرِّ ، والعَبْدُ بالعَبْدِ ، والأُنْثَى بالأُنْثَى ، فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أخيهِ شَيْءٌ فاتِّباعٌ بالمعْروفِ وأداءٌ إليْهِ بإحْسانٍ ، ذلِكَ تخْفيفٌ مِنْ رَبِّكُم ورَحْمَةٌ ، فَمَن اعتَدى بَعْدَ ذلِكَ فلَهُ عذابٌ أليمٌ)[1] .

فمفهوم المخالفة في هذا النص : ألاَّ يُقتَل الذكر بالأنثى ، فلا يكون قصاص بينهما . ولكن العلماء اعتبروا أن مفهوم المخالفة لم يتحقق ؛ لأن القصاص بين الرجل والأنثى ، وجد فيه نص خاص يدل على وجوبه وهو ما جاء في سورة المائدة من قول الله تعالى : (وكَتَبْنا عَلَيْهِم فِيها أنَّ النَّفْسَ بالنَّفْسِ) . فهذا حديث عن التوراة ، وأن الله فرض فيها

(١) سورة البقرة : ١٧٨ .

على بني إسرائيل عقوبة قتل النفس ، وذلك شرع لنا ، لأن القرآن قرّره ولم يرد ناسخ [1] بل هنالك ما يدل على تثبيته والأخذ به . وحصل الإجماع على أن الذكر يقتل بالأنثى ، ولم يؤخذ بمفهوم المخالفة .

ب) وقـــال جل وعلا : (وإذا ضَرَبْتُم في الأرْضِ فلَيْسَ عَلَيْكُم جُناحٌ أنْ تقْصُروا مِن الصَّلاةِ إنْ خِفْتُم أنْ يَفْتِنَكُم الذينَ كَفَرُوا إنَّ الكَافِرينَ كانُوا لكُم عدُوّاً مُبِيناً) [2] .

فإن تقييد قصر الصلاة بالخوف ، يدل بمفهومه المخالف على عدم جواز القصر في حالة الأمن .

ولكن مفهوم المخالفة لم يتحقق ؛ لأن نصاً خاصاً قد دل على هذا الحكم في المسكوت عنه ، وهو جواز القصر في حالة الأمن .

فقد ورد « أن يعلى بن أمية [3] توقف في هذه الآية فسأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه : كيف نقصر وقد أمنا ؟ والله يقول : (وإذا ضَرَبْتُم في الأرْضِ فلَيْسَ عَلَيْكُم جُنَاحٌ أنْ تقْصُروا مِن الصَّلاةِ إنْ خِفْتُم أنْ يَفْتِنَكُم الذينَ كَفَرُوا) فقال عمر : عجبتُ ممـــا

---

(١) وهذا بناء على القول المختار من أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ .

(٢) سورة النساء : ١٠١ .

(٣) هو الصحابي يعلى بن أمية بن أبي عبيدة بن همام التميمي ، استعمله عمر على بعض اليمن واستعمله عثمان على صنعاء ، يقول النووي : روي له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمانية وعشرون حديثاً ، اتفق البخاري ومسلم على ثلاثة منها. قتل وهو مع علي رضي الله عنه بصفين سنة ٣٧ هـ .

عجبتَ منه ، فسألت رسول الله ﷺ فقال : صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته »[1] فدل هذا الحديث الذي ورد في جواب عمر ليعلى بن أمية أن شرط الخوف لم يرد للتقييد ؛ فجواز قصر الصلاة من أربع إلى اثنتين في حالة الأمن جائز ، وأنه صدقة من الله تصدق بها على عباده ، تخفيفاً ، ودفعاً للحرج عنهم .

وهكذا وجد الدليل الخاص الذي دل على حكم المسكوت ـ وهو قصر الصلاة في حالة الأمن ـ فلم يعمل بمفهوم المخالفة .

الشرط الثاني ـ ألا يكون للقيد الذي قُيد به النص ، فائدةٌ أخرى غير إثبات خلاف حكم المنطوق للمسكوت ؛ وذلك كالترغيب ، أو الترهيب ، أو التنفير ، أو التفخيم ، وتأكيد الحال ، أو الامتنان ... الخ أو غير ذلك مما يشعر أن الحكم ليس مرتبطاً بهذا القيد ، وأن التقييد إنما كان لغرض آخر . وبيان ذلك فيما يلي :

أ) قال الله تعالى : (يا أيُّها الذينَ آمَنُوا لا تأكُلوا الرِّبا أضْعَافاً مُضَاعَفَةً) .

فلو أخذنا بمفهوم المخالفة لكان الربا الخالي عن المضاعفة غير حرام .

ولكن مفهوم المخالفة غير متحقق هنا ، ولا يؤخذ به ؛ لأن وصف الربا بالأضعاف المضاعفة في الآية ، جاء للتنفير مما كانوا عليه في الجاهلية من

---

(١) رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا البخاري . وانظر « منتقى الأخبار مع نيل الأوطار » : (٢١٢/٣) فما بعدها . وراجع « مقارنة المذاهب في الفقه » لشلتوت والسايس : (ص ٣٠ — ٣٨) .

الزيادة على رأس المال ومضاعفة هذه الزيادة سنة بعد أخرى [١] مما يؤدي إلى استئصال مال الغريم ، وهتك ستره وإحداث الفوارق الظالمة في المجتمع وقد قام الدليل على أن وصف المضاعفة هو للتنفير من الواقع الذي كانوا عليه ، بقوله تعالى : (وإن تُبتُم فلكُم رُؤوسُ أموالِكُم لا تَظلِمونَ ولا تُظلَمونَ) .

وهكذا لم يدل التقييد بوصف المضاعفة على إباحة الربا ؛ لأن هذا الوصف لم يكن لإثبات خلاف التحريم عند انتفائه ، وإنما كان للتنفير والتشنيع على من يأتي هذا النوع من التعامل الذي كان واقعاً يسود المجتمع الجاهلي .

ب) وقال سبحانه : (وهُوَ الذي سَخَّرَ لكُم البَحرَ لِتأكُلوا مِنهُ لَحماً طَرِيّاً) [٢] فتقييد اللحم بكونه طرياً ، لايمنع أكل ما ليس بطري ؛ لأن الوصف إنما قُصد به امتنان الله على عباده بهذه النعمة .

جـ) وجاء في الحديث الشريف قول النبي ﷺ : « لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدّ على ميت فوق ثلاث إلا على زوج » [٣] .

فإن التقييد بوصف المرأة بالايمان بالله واليوم الآخر في هذا النص إنما قصد منه التفخيم وتأكيد الحال للحث على امتثال ما يأمر به الله ورسوله

---

(١) راجع « تفسير الطبري » : (٧/٢٠٤) « الدر المنثور » للسيوطي : (١/٣٦٥) .

(٢) سورة النحل : ١٤ .

(٣) أخرجه ابن ماجه في « سننه » من رواية حفصة رضي الله عنها .

صلوات الله وسلامه عليه إذ الايمان بالله واليوم الآخر مدعاة لامتثال الأوامر واجتناب النواهي ، وعلى هذا لايتحقق المفهوم المخالف هنا ، ليستدل به على إباحة إحداد المرأة على غير زوجها أكثر من المدة المذكورة في الحديث ، إذا كانت لاتؤمن بالله واليوم الآخر .

الشرط الثالث – أن يكون الكلام الذي ذكر فيه القيد مستقلاً ، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر ، فلا مفهوم له [1] .

وذلك كقوله تعالى في شأن مباشرة النساء : (ولا تُباشروهنَّ وأنتُم عاكفونَ في المساجدِ) [2] .

فإن تقييد الاعتكاف بكونه في المساجد لايتحقق فيه مفهوم المخالفة فيكون الاعتكاف بغير المسجد غير مانع من المباشرة ؛ لأن الاعتكاف لايكون إلا في المسجد ، فامتنع أن يكون لهذا التقييد أي مفهوم [3] .

الشرط الرابع – ألاّ يكون ذكر القيد في النص قد خرج مخرج الغالب [4] .

---

(١) راجع « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٦٧ – ١٦٨) .

(٢) سورة البقرة : ١٧٧ .

(٣) راجع « المهذب » للشيرازي : (١٩٤/١) «معالم السنن» للخطابي: (١٤٢/٢) « الهداية مع فتح القدير والعناية » : (١١٣/٢) « الزيلعي على الكنز » : (٣٥٢/١) مع حاشية الشلبي .

(٤) كان من الممكن أن يندرج هذا الشرط تحت مفردات الشرط الثاني، ولكن سرنا على طريقة ابن الحاجب في إفراده بالكلام ، لما له من أهمية في الاختلاف . انظر « مختصر المنتهى » مع شرحه للعضد وحاشية السعد : (١٧٣/٢) فما بعدها . « المحلي على جمع الجوامع » : (٢٤٧/١) .

أ) وذلك كما في قوله تعالى حين جاء على ذكر المحرمات من النساء (وَرَبائِبُكُم اللاتي في حُجُورِكُم مِنْ نِسائِكُم اللاتي دَخَلْتُم بِهِنَّ) .

فإن الغالب كون الربائب في حجور أزواج أمهاتهن ؛ فقيد به لذلك ، لا لأن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه ، فيكون الزواج بهن حلالاً ؛ فذِكر « اللاتي في حجوركم » تأكيد للوصف لا شرط للحكم ، إذ من المجمع عليه أن زواج الرجل بربيبته من زوجته المدخول بها حرام ،لم يخرج عن ذلك إلا ابن حزم ومن معه من الظاهرية سيراً مع ما يرونه الظاهر[1] .

وذلك قول ابن العربي : (وهي - يعني الربيبة - محرمة بإجماع الأمة كانت في حجر الرجل أو في حجر حاضنتها غير أمها ، وتبين بهذا أن قوله تعالى : « اللاتي في حجوركم » تأكيد للوصف وليس بشرط في الحكم[2]) .

ب) ومثله قول الله جل وعلا في معرض الطلاق في مقابل عوض : (فَإِنْ خِفْتُم ألا يُقيما حُدودَ الله فَلاَ جُناحَ عَلَيْهِما فيما افْتَدَتْ به)[3] .

---

(١) ويرويه بعضهم قولاً لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه .

(٢) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي : (١/٣٧٨) « المحلى » لابن حزم : (٩/٥٢٧) فما بعدها .

(٣) جزء من الآية / ٢٢٩ / في سورة البقرة وهي قوله تعالى : (الطلاق مرتان ، فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ، تلك حدود الله فلا تعتدوها ، ومن يتعدَّ حدود الله فأولئك هم الظالمون) .

وذلك أن الخلع إنما يكون عند خوف أن لايقوم كل من الزوجين بما أمر الله ، فتفتدي الزوجة نفسها بمال تعطيه الزوج نظير تطليقها .

فلا يؤخذ من النص عن طريق مفهوم المخالفة : أنه لايجوز الخلع عند عدم الخوف . جـــاء في « فتح القدير » لابن الهمام : (وهذا الشرط – يعني ما جاء في الآية – خرج مخرج الغالب إذ الباعث على الاختلاع غالباً ذلك ، لا أنه شرط معتبر المفهوم وهو مشاقتها) ثم ذكر بالتضعيف رأي القدوري في اعتبار المشاقة شرطاً لإباحة أن تأخذ المخالعة المال . وقد أورد صاحب « العناية » كلام القدوري وقال : (وفيه تأمل) [1] .

وهكذا ذهب الأكثرون إلى أن الخلع جائز في مثل هذه الحال [2] .

---

(١) انظر « فتح القدير » مع « العناية » : (٣/١٩٩) .

(٢) هذا ما ذهب إليه الجمهور ومنهم أبو حنيفـــة والثوري ومالك والأوزاعي والشافعي ، ونقل الحنابلة عن أحمد عدم الجواز ، وإليه ذهب ابن المنذر والظاهرية .

وىما احتج به الجمهور ماأخرجه البخاري وأبو داوود والنسائي من حديث ابن عباس:

« ان امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقـــالت : يا رسول الله : ثابت بن قيس لا أعيب عليـــه في خلق ولا دين ، ولكن أكره الكفر بعد الدخول في الاسلام ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أتردين عليه حديقته ؟ قالت : نعم ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إقبل الحديقة وطلقها طلقة واحدة » وانظر : «المهذب» للشيرازي : (٢/٧١) « المحلى » لابن حزم : (١٠/٢٣٥) « المغني » لابن قدامـة : (٧/٥٣ – ٥٤) « المقنع » لابن قدامة : (٣/١١٤) مع حاشيته ، « الهداية مع فتح القدير والعنـاية » : (٣/١٩٩) « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » لابن رشد : (٢/٦٧) «محاضرات في الفقه المقارن في الطلاق للدراسات العليا في حقوق القاهرة» : (ص ٢١٧) فما بعدها لأستاذنا الشيخ محمد الزفزاف رحمه الله .

المطلب الثاني

أدلة نفي مفهوم المخالفة ومجاله

١ — يرى الحنفية — كما أسلفنا — أن انتفاء حكم المنطوق عن المسكوت في نصّ من النصوص مردّه العدم الأصلي أو البراءة الأصلية في حل أو حرمة ، وأن النصوص الشرعية في الكتاب والسنة لاتعطي ما يدل على الأخذ بمفهوم المخالفة ، بل هي واردة بما يدل على فساد سلوك هذه السبيل في اعتباره طريقاً من طرق الدلالة على الأحكام .

أ — من ذلك قول الله تعالى : (إنّ عِدّة الشُّهورِ عِنْدَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً في كِتابِ اللهِ يوْمَ خلقَ السّماواتِ والأرْض ، مِنْها أرْبَعَة حرم ، ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّم ، فلاَ تَظْلِموا فيهنّ أنفُسَكُم وقاتِلُوا المشْرِكينَ كافّةً كما يُقاتِلونَكُم كافّةً واعْلَموا أنّ اللهَ مَعَ المتقينَ) [1] .

أفاد هذا النص بمنطوقه أن الظلم حرام في فترة زمنية مداها هذه الأشهر الأربعة من السنة ، وهي الأشهر الحرم .

ولو أخذ بمفهوم المخالفة ، لثبت عدم النهي عن الظلم في غير هذه الأشهر الأربعة ، ولكان مؤدى ذلك الظلم حرام فيها فقط ، مباح فيما عداها من

(١) سورة التوبة : ٣٦ .

سائر أشهر السنة ، وهذا خارج عن قواعد الشريعة وأحكامها ولم يقل به أحد ، فالظلم حرام في كل الأوقات كما تدل على ذلك نصوص الكتاب والسنة [1] .

ب – ومن ذلك أيضاً – قول الله جل وعلا : (وَلا تَقُولَنَّ لِشَيءٍ إنِّي فاعِلٌ ذلِكَ غَداً إلاّ إنْ يَشاءَ الله واذْكُرْ رَبَّكَ إذا نسيتَ وَقُلْ عَسَى أنْ يَهْدِيَنِ رَبي لأقرَبَ مِنْ هذا رَشَداً) [2] .

فالنهي عن أن يقول : (إني فاعل ذلك غداً) مقيد بقيد زمني ، هو أن يكون الفعل في الغد .

فالآية تدل بمنطوقها على أن النهي مقيد بأن يكون الفعل في الغد ، وتفيد بالمفهوم المخالف أن مايفعله بعد يومين أو ثلاثة ، غير منهي عن القول فيه : إني فاعل ذلك إذا لم يقل : (إلا أن يشاء الله) مع أن النهي عن ذلك ثابت في كل الأوقات .

---

(١) راجع « أصول الفقه » لأستاذنا أبي زهرة : (ص ١٤٢) ، « أصول الفقه » للأستاذ الشيخ زكريا البرديسي : (ص ٢٧٧ – ٢٧٨) . هذا : والعلماء على أن تخصيص الأشهر الحرم بالذكر والنهي عن الظلم فيها إنما هو تشريف لها وبيان لعظم حرمتها . جاء في « تفسير القرطبي » : (٨/١٣٤ – ١٣٥) : (خص الله تعالى الأربعة الأشهر الحرم بالذكر ، ونهى عن الظلم فيها تشريفاً لها ، وإن كان منهياً عنه في كل الزمان . كما قال : « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج » على هذا أكثر أهل التأويل) وانظر « الكشاف » للزمخشري : (١١١/٢) .

(٢) سورة الكهف : ٢٣ ، ٢٤ .

وهكذا يؤدي بنا الأخذ بمفهوم المخالفة في هذه الآية ، إلى أن يكون مباحاً للشخص أن يقول : إني فاعل ذلك بعد سنة أو سنين مثلًا دون أن يقيد هذا الكلام بقوله : (إن شاء الله) وهذا يتنافى مع العبودية لله .

وهكذا نرى فيما تقدم ، أن الأخذ بمفهوم المخالفة ، أدى إلى معنى فاسد يتناقض مع قواعد الشريعة ومقرراتها .

وإذا كان الأمر كذلك : فهذا دليل على أن أسلوب القرآن والحديث لايتسع لفهم الأحكام من النصوص بهذه الطريقة التي تعطي حكم المنطوق للمسكوت ، لانتفاء قيد قيّد به المنطوق .

فهي لاتصلح أن تكون طريقاً من طرق دلالة الألفاظ على الأحكام في نصوص الكتاب والسنة .

٢ — ومما استدل به نفاة مفهوم المخالفة أيضاً : أن القيود في كثير من الأحيان لاتذكر لبيان أن وجود الحكم مرتبط بالقيد ، بل تذكر للترغيب أو الترهيب أو بيان الواقع .

وأتوا بأمثلة أورد بعضها القائلون بمفهوم المخالفة عند ذكرهم للشروط الواجب توفرها للأخذ بهذا المفهوم ، كما سلف[١] . ومن ذلك ما يلي :

أ — قال الله تعالى في شأن المحرمات من النساء : (وأُمَّهاتُ نِسائِكم ورَبائِبُكُمُ اللاتي في حُجورِكُم مِنْ نِسائِكُمُ اللاتي دَخَلْتُم بِهِنَّ فإنْ لَمْ تَكُونوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فلا جُناحَ عَلَيْكُم)[٢] .

---

(١) انظر ما سلف (ص ٦٧٣) فما بعد .

(٢) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١١٥/١) فما بعدها .

قالوا : قد اشتمل هذا القسم من آية المحرمات على قيدين :

الأول : وصف الربائب بكونهن في حجور الأزواج .

الثاني : وصف أم الربيبة بكونها مدخولاً بها من الزوج .

ولاشك أن القيد الثاني لو تخلف لكان الحِلُّ ، ولكن القرآن كشف عن الحكم ، ولم يترك مجالاً للأخذ بمفهوم المخالفة حيث تنتفي الحرمة بانتفاء ذلك القيد ، بل بين الحِلَّ بقوله جل وعلا : (فإنْ لمْ تكونوا دَخَلْتُم بهِنَّ فلا جُناحَ عليكم) فجاء النص مفسراً ومبيناً الحكم في حالتي كون أمَ الربيبة مدخولاً بها ، أو غير مدخول .

أما القيد الأول : فلو أخذ بمفهوم المخالفة عند تخلفه ، بأن لم تكن الربيبة في حجر الزوج ، لحكمنا بالحل . ولم يقل بذلك أحد من سلف أو خلف ، إلا ما كان من ابن حزم ومن معه من أهل الظاهر ، كما سبق ، فقد شرطوا للتحريم أن تكون الربيبة في حجر من تزوج بأمها ، فإذا لم تكن في حجره وفارق أمها ولو بعد الدخول كانت له حلالاً[1]. ووصف الربائب بكونهن في حجور الأزواج ، لم يكن قيداً ينتفي الحكم بانتفائه ، وإنما كان للتنفير من زواج الربيبة ، ولأن الغالب أنه ما دامت الأم مع زوجها ، فالربيبة موجودة في حجر هذا الزوج .

ب – وجاء في نصوص الكتاب الكريم قوله تعالى : (ولاتُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُم على البِغَاءِ إنْ أرَدْنَ تَحَصُّناً لتِبْتَغُوا عرض الحَيَاةِ الدُّنيا ،

---

(١) راجع « المحلى » لابن حزم : (٥٢٧/٩) فما بعدها ، وانظر (ص ٦٧٨) مما سبق .

ومَنْ يُكرِهْهُنَّ فإن الله مِنْ بَعدِ إكْراهِهِنَّ غفورٌ رحيم)[1] .

فهذا النص يدل بمنطوقه على عدم جواز اكراه الفتيات على البغاء ، إن أردن الستر ، والاستقامة ، وعدم الانزلاق والانحراف ، وهو ما عبر عنه الكتاب بالتحصّن .

ولو أخذنا بمفهوم المخالفة ، حيث ينتفي الحكم بانتفاء القيد وهو شرط إرادتهن التحصن ، لأدى بنا الأمر إلى جواز إكراه الفتيات على البغاء إن لم يردن التحصن ، وهـــذا غير وارد مطلقاً فالله لايأمر بالفحشاء ، وشرط إرادتهن التحصن إنما ذكر لبيان الواقع لأن ذلك هو الذي يصور وقوع الإكراه وقد كان عند ابن أبي بن سلول بعض الجواري اللاتي يكرههن على البغاء طلباً لكسب المال من طريقهن .

فأما إذا كانت هي راغبة في الزنا : لم يتصور إكراه[2] ولم يكن ذكره ليكون شرطاً تنتفي حرمة الإكراه على البغاء بانتفائه ، بالأولى .

وهكذا يتبين من النصين المذكورين أن القيدين — وهما الوصف في الأول والشرط في الثاني — لم يكونا لتقييد الحكم؛ بل كان الوصف - في الأول - للتنفير وبيان الغالب وهو كون الربائب في حجور الأزواج ، وكان الشرط - في الثاني - لبيان واقع الإكراه كيف يكون .

٣ — ويمكن لنفاة مفهوم المخالفة أن يؤيدوا وجهة نظرهم أيضاً بمبدأ

---

(١) سورة النور : ٣٣ .

(٢) ولذلك اعتبر ابن العربي أن من الغفلة عن الحقائق التعلق بالمفهوم في الآية . انظر « أحكام القرآن » : (٣/١٣٧٤) .

تعليل الأحكام ، فالأحكام أكثرها معلل في نظر الجمهور [1] ، وإذا كانت كذلك ، فإنها تتعدى إلى غير موضع النص لاتحاد المناط . وعلى ذلك لايكون المسكوت الذي انتفى عنه القيد خالياً من الحكم حتى نعطيه نقيض حكم المنطوق المقيد بذلك القيد . وهذا لايدع مجالاً للأخذ بمفهوم المخالفة . لأن احتمال وجود العلة في غير المنصوص قائم ، فيكون من غير المعقول أن يثبت فيه نقيض الحكم بمفهوم المخالفة [2] .

مفهوم المخالفة بين كلام الشارع ومصطلح الناس :

والآن : هل القول بمفهوم المخالفه أو عدم القول به ، يشمل مع نصوص الكتاب والسنة كلام الناس ؟

أما القائلون بمفهوم المخالفة في كلام الشارع : فهم قائلون به أيضاً في كلام الناس في مصنفاتهم وعقودهم ... الخ . إلا ما روي عن بعض الشافعية من المتأخرين ، أنه قصر القول بمفهوم المخالفة على الكتاب والسنة فقط [3] .

والحنفية عموماً ـ في نفيهم لمفهوم المخالفة ـ متفقون على هذا النفي في نصوص الكتاب والسنة . وفيما عدا ذلك خلاف .

---

(١) راجع « إعلام الموقعين » : (١٩٧/١) فما بعد « محاضرات في تاريخ الفقه الاسلامي في حقوق القاهرة » : (ص ٣٤ ، ٤٥) لأستاذنا الشيخ فرج السنهوري « تاريخ التشريع الاسلامي » : (ص ١٥٤ ــ ١٥٥) « المدخل للفقه الاسلامي » : (ص ١٤٥) للأستاذ محمد سلام مدكور .

(٢) راجع « أصول الفقه » لأستاذنا أبي زهرة : (ص ١٤٣) .

(٣) انظر « البحر المحيط » للزركشي ج ٢ « إرشاد الفحول » : (ص ١٧٩) .

أ ـ فالذي صرح به أبو بكر الجصاص ورواه عن شيخه أبي الحسن الكرخي عدم التفريق بين كلام الله ورسوله ، وبين كلام الناس ؛ فمفهوم المخالفة منفي فيها ، صرح بذلك في كتابه « الأصول » إذ أنه بعد أن قرر المذهب وعزاه إلى شيخه أبي الحسن استشهد بكلام لأبي الحسن عن أبي يوسف ، يقتضي عدم القول بالمفهوم المخالف في عدد من الآيات .

ثم قال : (وروى محمد بن الحسن في « السير الكبير » قال : إذا حاصر المسلمون حصناً من حصون المشركين ، فقال رجل من أهل الحصن : أمّنوني على أن أنزل اليكم ، على أن أدلكم على مائة رأس من السبي في قرية كذا ، فأمنه المسلمون فنزل ، ثم لم يخبر بشيء فانه يرد إلى مأمنه لأنه لم يقل : ان لم أدّلكم فلا أمان لي) .

قال أبو بكر : (فلم يجعل محمد وقوع الأمان على هذا الشرط دليلاً على أنه متى لم يف بالشرط فلا أمان له ، وهذا يدل من مذهبه دلالة واضحة على أن التخصيص بالذكر ، أو التعليق بالشرط ، لا يدل على أن ما عداه فحكمه بخلافه)[1] .

وهكذا نرى الجصاص استشهد بواقعة عن محمد بن الحسن في كلام الناس ، لم يأخذ فيها بمفهوم المخالفة .

ب ـ أما المتأخرون من الحنفية : فحصروا نفي القول بمفهوم المخالفة بأقسامه ، في كلام الشارع فقط ، وقالوا به في المصنفات الفقهية وفي كلام الناس في عقودهم وشروطهم وسائر عباراتهم ، نزولاً على حكم العرف والعادة ؛

---

(١) راجع « أصول الجصاص » : (٤٩/١ ب) مخطوطة دار الكتب المصرية .

إذ جرت العادة أن الناس لايقيدون كلامهم بقيد من هذه القيود ، إلا لفائدة . وذلك ما صرح به الكمال بن الهمام في « التحرير » حيث قال : (والحنفية ينفونه بأقسامه في كلام الشارع فقط)[1] .

وأيّد ذلك صاحب « التقرير والتحبير »[2] بما نقل عن شمس الأئمة الكردري[3] أن تخصيص الشيء بالذكر ، لا يدل على نفي الحكم عما عداه في خطابات الشارع ، فأما في متفاهم الناس وعرفهم ، وفي المعاملات والعقليات : فانه يدل[4] .

وهكذا يكون المتكلمون ومتأخرو الحنفية ، متفقين على القول بمفهوم المخالفة في كلام الناس ومصطلحاتهم ، فالفقهاء مثلاً يقصدون بذكر الحكم في المنطوق نفيه عن المفهوم غالباً ، كقولهم : تجب الجمعة على كل ذكر

---

(١) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/١٧٧) .

(٢) هو محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير الحاج الحلبي ، كان من مشاهير علماء الحنفية في حلب له عدد من المصنفات منها «التقرير والتحبير» شرح «التحرير» لابن الهمام . توفي رحمه الله بحلب سنة ٨٧٩ هـ .

(٣) هو عبد الغفور بن لقمان بن محمد تاج الدين أبو المفاخر الكردري نسبة إلى كردر (قرية بخوارزم) تولى قضاء حلب وكان من أعلام الحنفية ، من مصنفاته «شرح الجامع الصغير » و « شرح الجامع الكبير » في الفقه و « حيرة الفقهاء » جمع فيه مايحار في حله العلماء .

(٤) راجع « التقرير والتحبير شرح التحرير » : (١/١١٧) .

حر بالغ عاقل مقيم ؛ فإنهم يريدون بهذه الصفات نفيَ الوجوب عن مخالفها ، ويستدل به الفقيه على نفي الوجوب على المرأة والعبد والصبي الخ [1] .



---

(١) على أن ابن عابدين رحمه الله ذكر في «رد المحتار» بعد أن نقل عن العلامة قاسم أن المفهوم غير معتبر في النصوص أنه (قد يقـــال : إن مراده بقوله في المفهوم أنه لا يعتبر مفهومه ، كما لا يعتبر في نصوص الشارع ، وفي البيري نحن لا نقول بالمفهوم ، كما هو مقرر ، ونص عليه الخصاف وأفتى به العلامة قاسم ، وقال ابن عابدين : (وبـــه صرح في الخيرية أيضاً أي فإذا قال : وقفت على أولادي الذكور يصرف إلى الذكور منهم بحكم المنطوق ، وأما الإناث فلا يعطى لهن ، لعدم ما يدل على الإعطاء إلا إذا دل في كلامـــه دليل على إعطائهن ابتداء لا بحكم المعارضة ، لكن نقل البيري في محل آخر عن المصفى ، وخزانة الروايات والسراجية أن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه في متفاهم الناس وفي الروايات) ثم أيد ابن عابدين ذلك بكلام ابن أمير الحاج الذي أثبتنـــاه ثم قال : (فعلم أن المتأخرين على اعتبار المفهوم في غير النصوص الشرعية) انظر « رد المحتار على الدر » : (٤١٦/٣ ، ٧٥/١) ورسالة « رسم المفتي » لابن عابدين : (ص ٤٥) .

المبحث الرّابع

موقف العلماء من بعض أنواع مفهوم المخالفة

كان فيما أسلفنا من القول ، أن مررنا على مسلك كل من النافين والمثبتين لمفهوم المخالفة ، وحيث انتهى بنا المطاف إلى هذه النقطة ، نرى لزاماً علينا أن نعرض لمواقف العلماء من بعض أنواع هذا المفهوم ؛ لأن القائلين به بشكل عام ، اختلفوا أيضاً في هذه الأنواع ، وكان لكل فريق أدلته فيما ذهب إليه ، وسنعرض لذلك ، مع الوقوف عند بعض الآثار الفقهية التي انبنت على ما كان من اختلاف .

المطلب الأوّل

موقف العلماء من مفهوم الصفة

لقد علم مما سبق أن مفهوم الصفة ، هو (دلالة النص على ثبوت خلاف الحكم المقيد بوصف ، لمن انتفى عنه ذلك الوصف) .

وقبل بيان الاتجاهات في شأن مفهوم الصفة ، لا بد من بيان أن الصفة المرادة هنا عند الأصوليين ، هي مطلق التقييد بلفظ آخر ، ليس بشرط ولا عدد ولا غاية ، ولا يريدون به النعت النحوي فقط . ولذلك فإن

الاحتمال واقع ، والحاجة الى التفسير متحققة في تلك النصوص المقيدة بصفة ، سواء أكانت هذه الصفة نعتاً نحوياً مثل « في الغنم السائمة زكاة » أو مضافاً نحو « في سائمة الغنم الزكاة » أو ظرف زمان كما في قوله ﷺ « من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترطها المبتاع [١] » .

وقد اتسع مدى الاختلاف بين العلماء في حجية مفهوم الصفة الذي هو من أهم أنواع مفهوم المخالفة . وأبرز الأقوال فيه ثلاثة :

الأول : أنه حجة يعتبر طريقاً من طرق الدلالة على الحكم ، فإذا قيد حكم ما بصفة ، دل ذلك على نفي الحكم عما عدا المتصف بهذه الصفة ، وإليه ذهب مالك والشافعي وأحمد بن حنبل والأشعري وجماعة من المتكلمين وأبو عبيد وجماعة من أهل العربية [٢] .

الثاني : أنه ليس بحجة ، فلا يعتبر طريقاً من طرق الدلالة على الحكم ؛ فإذا قيد الحكم بصفة ، لم يدل ذلك على نفي ذلك الحكم عما عدا المتصف بتلك الصفة ، وإذا حصل وانتفى الحكم في هذه الحال ، فإنما ذلك لدليل آخر وإليه ذهب الحنفية ـ كما سلف ـ والمالكية والغزالي والآمدي من الشافعية [٣] ،

---

(١) انظر ما سلف (ص ٦١٢) .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي : (١٠٣/٣) « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٦٨) .

(٣) راجع « الإحكام » للآمدي : (١٠٣/٣) فما بعدها .

وكذا الشيعة الإمامية (١)، والزيدية (٢)، ووافقهم من أئمة اللغة الاخفش (٣) وابن فارس وابن جنّي (٤).

الثالث: أنه حجة في حال وليس حجة في أخرى: فهو حجة إذا كان الوصف مناسباً للحكم كما في قوله عليه السلام: «في سائمة الغنم زكاة».

فان التقييد بالسوم وهو الرعي في الكلأ المباح دون ارهاق صاحب الماشية بثمن يشعر بسهولة الانتفاع ووفرته. وهذا يناسب فرض الزكاة في الغنم التي ترعى في ذلك الكلأ المباح.

أما إذا كان الوصف غير مناسب للحكم، كما لو قال: «في الغنم البيضاء زكاة» فلا يدل هذا التقييد على انتفاء الحكم: عما تخلف عنه هذا القيد.

---

(١) انظر «تهذيب الوصول» لابن المطهر الحلي: (ص٢٣ - ٢٤) «منية اللبيب شرح التهذيب» الحسني: (١٠٥ - ١٠٧).

(٢) راجع «منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول» في أصول الزيدية (ق٤٦) فما بعدها.

(٣) هو سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء أبو الحسن المعروف بالأخفش الأوسط، من أهل بلخ، وسكن البصرة، نحوي عالم باللغة والأدب. أخذ العربية عن سيبويه، وهو الذي زاد في العروض بحر الخبب. من مصنفاته: «تفسير معاني القرآن» و «الاشتقاق» و «معاني الشعر» توفي سنة ٢١٥ هـ.

(٤) هو عثمان بن جني الموصلي أبو الفتح من أئمة الأدب والنحو، له كثير من المصنفات منها: «الخصائص في اللغة» «التنبيه» في شرح ديوان الحماسة وكان المتنبي يقول: ابن جني أعرف بشعري مني. توفي ببغداد سنة ٣٩٢ هـ.

وإليه ذهب إمام الحرمين ، مع اعترافه أن الشافعي اعتبر الصفة دون تفريق بين ما يناسب وما لا يناسب ، جاء في البرهان (واعتبر الشافعي الصفة ولم يفصلهـــا ، واستقر رأيي على تقسيمها والحاق ما لا يناسب باللقب)[1] مع العلم أن مفهوم اللقب لا يقول به الجمهور[2] .

ومع هـذا ، فقد اختلف النقل عن الجويني في مذهبه الذي ذكرناه سابقاً ، فنقل الرازي عنـه المنع من الأخذ بمفهوم الصفة مطلقاً ، ونقل ابن الحاجب الجواز[3] .

ولكن الاحتكام إلى نص كلامـه في « البرهان » يزيل الإشكال ،

---

(١) « البرهان » : (١/ لوحة ١٢٨) مخطوطة دار الكتب المصرية . نسخة مصورة . قلت : وإلى جانب هذه الأقوال الثلاثة ، فرق أبو عبد الله البصري من المعتزلة وقال : (إنه حجة في ثلاثة أحوال :

١ - أن يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في الحديث « في الغنم السائمة زكاة » .

٢ - أن يكون قد ورد للتعليم كما في خبر « التحالف عند التخالف والسلعة قائمة » .

٣ - أن يكون ما عدا الصفة داخلاً تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فإنه يدل على أنه لا يحكم بالشاهد الواحد لأنه داخل تحت الشاهدين ولا يدل على النفي فيما سوى ذلك) . راجع « إحكام الآمدي » : (٣/١٠٣) « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٨١) .

(٢) مفهوم اللقب : (هو دلالة اسم الجنس أو اسم العلم على انتفاء حكمه المذكور عما عداه) . ولم يقل به إلا الدقاق وبعض الحنابلة .

(٣) راجع « إرشاد الفحول » : (ص ١٨١) .

بحيث يثبت لدينا أن كل واحد قد نقل طرفاً مما استقر عليه رأي الرجل فمذهبه ـ كما يستخلص من كلامه ـ يقوم على التفريق بين الوصف المناسب وغير المناسب ، فمفهوم الصفة معتبر عنده إذا كان الوصف مناسباً ، وغير معتبر إذا لم يكن مناسباً[1] . ومن هنا اختلف النقل ، ونسب إلى إمام الحرمين الأخذ بهذا المفهوم ، والمنع منه .

استدلال القائلين بمفهوم الصفة

لقد أورد الآمدي كثيراً من الأدلة النقلية والعقلية للقائلين بمفهوم الصفة ، وحاول أن يردها واحداً بعد واحد ، ولكن هذه الأدلة في نظرنا ترجع في الأهمية إلى دليلين اثنين :

الأول : أخذ أئمة اللغة بمفهوم الصفة .

الثاني : تخصيص الصفة بالذكر وتقييد الكلام بها ، لا بد أن يكون لفائدة .

وإيضاح ذلك كما يلي :

الدليل الأول : لقد استدلوا بما روي عن أبي عبيد القاسم بن سلام أنه قال بهذا المفهوم واعتبره طريقاً من طرق الدلالة على الحكم . ففي قوله عليه السلام : « ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته » فهم أبو عبيد

---

(١) وممن قال بهذا القول : الزين بن المنير وقد اعتبره هو الراجح ، فقد نقل عنه الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » قوله بمناسبة « سائمة الغنم » : (والراجح في مفهوم الصفة أنها إن كانت تناسب الحكم مناسبة العلة لمعلولها : اعتبرت ، وإلا فلا ، ولاشك أن السوم يشعر بخفة المؤنة ودرء المشقة فالراجح اعتباره هنا) . انظر « فتح الباري » : (٣/٢٥١) .

أن الرسول ﷺ أراد أن من ليس بواجد لا يحل عرضُه وعقوبتُه .
وصح عنه أنه قيل له في قوله ﷺ : « لأن يمتلىء جوف رجل قيحاً حتى يَرِيَهُ [1] خير له من أن يمتلىء شعراً [2] » إن المراد بالشعر فيه الهجاء مطلقاً أو هجاء الرسول خاصة ؟ فقال : لو لم يكن كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى ؛ لأن قليله وكثيره سواء ، فجعل الامتلاء من الشعر الكثير يوجب ذلك .

قال الآمدي : (ووجه الاحتجاج به : أن فهم تعلق الذم على امتلاء الجوف من ذلك مخالف لما دونه) .

ولم يقتصر الأمر على أبي عبيد . فقد قال بمفهوم الصفة — كما قدمنا — الإمام الشافعي وهو من أئمة اللغة وقد احتج بقوله الأصمعي [3] وصحح عليه دواوين الهذليين . وإذا كان أبو عبيد والإمام الشافعي — وهما إمامان من أئمة اللغة عالمان بأسرارها ، وتنوع أساليبها ومدلول الخطاب فيها ، يقولان بهذا المفهوم ، فيستدلان على أن الكلام المقيد بصفة ، يدل بمفهومه

---

(١) يريَه : من الوَرْي وهو الداء ، يقال : وَرَى يَوْرِي فهو موريٌ إذا أصاب جوفَه الداء .

(٢) رواه أحمد في « مسنده » وأصحاب الكتب الستة . وانظر « الجامع الصغير » للسيوطي مع « فيض القدير » للمناوي : (٥/٢٥٩) .

(٣) هو عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي أبو سعيد الأصمعي ، راوية العرب وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان . نسبته إلى جده أصمع ، ومولده ووفاته بالبصرة ، أخباره كثيرة جداً ، وله عدد كبير من التصانيف منها : « الإبل » و« الأضداد » و « المترادف » توفي أبو سعيد سنة ٢١٦ هـ .

المخالف على نفي الحكم عمن تخلفت عنه هذه الصفة - فذلك دليل على أن ذلك مفهوم لغة ، ولو لم يكن التقييد بالصفة يدل على ذلك لغة ، لما حصل هذا الفهم .

وقد يرد على ذلك أمران :

أولهما : أنه ليس في كلام أبي عبيد ولا الشافعي ما يشعر بنقل ذلك عن العرب ، فلا يبعد أن يكون قولهما بمفهوم الصفة إنما جاء عن طريق الاجتهاد ، فيكون مذهباً خاصاً لمن قاله ، وليس في ذلك ما يلزم الآخرين ؛ على أنه لو ثبت نقل أبي عبيد أو الشافعي ذلك عن العرب ، فمن غير المسلّم به ثبوت ذلك في مثل هذه القاعدة اللغوية التي ينبني على القول بها كثير من الأحكام في أمور الحلال والحرام ، لكون هذا النقل من أخبار الآحاد ، وهو مما لا يصح فيه نقل اللغة .

وقد نقل إمام الحرمين كلام المثبتين لمفهوم الصفة على إطلاقه واحتجاجهم بأبي عبيد والإمام الشافعي ثم قال :

(وهذا المسلك فيه نظر ، فإن الأئمة قد يحكمون على اللسان عن نظر واستنباط وهم في مسلكهم في محل النزاع مطالبون بالدليل ، والأعرابي ينطقه طبعه فيقع التمسك بمنظومه ومنثوره ، ولا يعدم من يتمسك بهذه الطريقة المعارضة [1]) .

---

(١) « البرهان » (١/ لوحة ١٢٣) ، وانظر « أصول الجصاص » : (ق٢٥/أ) مخطوط دار الكتب المصرية . « تهذيب الوصول » لابن المطهر الحلي الشيعي : (ص ٢٣ — ٢٤) « منية اللبيب شرح التهذيب » للحسني : (ص ١٠٥ — ١٠٧) .

الثاني : أن الأخفش وهو أحد علماء العربية أيضاً لم يقل : بأن تقييد الحكم بالصفة يدل على نفيه عمن انتفت عنه تلك الصفة ، وعلى ذلك يكون ما فهمه أبو عبيد والشافعي معارضاً بما فهمه الأخفش . وهذا يدل على أن نفي الحكم عن غير الموصوف ، ليس من فهم اللغة كما يدعي من يثبت ذلك .

ولكن الفريق الأول لم تعوزه الاجابة عما أورده هؤلاء .

أ ـ أما عن الايراد الأول .. وهو عدم قبول ما جاء به أبو عبيد والشافعي ، فقد قالوا : إن أكثر اللغة إنما يثبت بقول الأئمة : إن معنى اللفظ كذا ، والاحتمال قائم أن لا يكون معنى اللفظ كذلك .

ولكن هذا الاحتمال لم يمنع من إفادة الظن بأن هذا المعنى هو معنى اللفظ لغة ، ولو كان ذلك قادحاً في ثبوت هذا القدر من اللغة ، لما ثبت مفهوم شيء من اللغات .

ب ـ أما عن معارضة الأخفش لما فهمه أبو عبيد والشافعي : فقد أجابوا عنها بأن نفي الأخفش لمفهوم الصفة ، لم يبلغ من قوة الثبوت ما بلغه قول ذينك الإمامين به ، فإن أبا عبيد قد كرر ذلك في مواضع من كلامه كما علمت ، فصار القدر المشترك مستفيضاً .

والشافعي روى عنه ذلك أصحابه مع كثرتهم ، كما رواه عنه المخالفون له ، ولا كذلك طريق الرواية عن الأخفش ، فإن الرواية عنه لا تداني في النقل والثبوت الرواية تلك .

على أن أبا عبيد والشافعي ـ وهما أصح من الأخفش علماً وشهرة ـ يشهدان بالإثبات ، والأخفش يشهد بالنفي ، ومن القواعد المقررة أن

المثبت أولى بالقبول من النافي ؛ لأن النافي إنما ينفي لعدم الوجدان ، وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود إلا ظناً ، والمثبت يثبت للوجدان ، والوجدان يدل على الوجود قطعاً[1] .

الدليل الثاني : قالوا : إن ورود النص في الكتاب والسنة مقيداً بواحد من القيود ؛ كالصفة ونحوها ، لا بد أن يكون لفائدة ؛ كالتأكيد والتقرير ، أو بيان الأغلب وغيرهما ، فإذا أريد تفسير نص من النصوص ، وحاول المجتهد بيان مدلولات الألفاظ ، أو تطبيق النص على واقعة أخرى إيجاباً أو سلباً ، كان لا بد لذلك من بحث عن فائدة ذكر القيد في النص ؛ فإذا لم تظهر تلك الفائدة ، حكم بأن التقييد إنما كان لتخصيص الحكم بما وجدت فيه هذه الصفة ، ونفيه عما عداه .

وفي هذه الحال ، لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير ، لما كان لذكر الصفة التي قيدت الحكم في النص فائدة ؛ لأن التقدير عدم الفوائد الأخر .

وتجرد كلام أي واحد من البلغاء عن الفائدة لا يجوز ؛ فأولى ألا يحصل ذلك في كلام الله ، وكلام رسوله ﷺ .

وقد عبر العضد في « شرحه لمختصر المنتهى » عن ذلك بقوله : (لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير ، لكان ذكر الوصف ترجيحاً بلا مرجح ، لأن التقدير عدم الفوائد الأخر ، واللازم

---

(١) « مختصر المنتهى مع شرح العضد » : (١٧٥/٢) « أصول الجصاص » : (ق ٥٣ / أ) .

باطل ، لأنه لا يستقيم تشخيص كلام آحاد البلغاء بشيء على غير فائدة مرجحة ، فكلام الله ورسوله أجدر ، وليس هذا إثباتاً للوضع بما فيه من الفائدة ، بل بالاستقراء عنهم أن كل ما ظن أن لا فائدة في اللفظ سواه ، تعين أن يكون مراداً ، وهـذا كذلك ، فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية)[1] .

ولا يضعف هـذا الاستدلال في نظرنا ، ما قد يرد من أن فوائد التقييد قد تكون أكثر من أن يحاط بها ، خصوصاً في نصوص الكتاب والسنة . وأن من مجانبة الحيطة والتثبت ، الحكم بأن فائدة التقييد بالصفة اثبات الحكم لمن وجدت فيه ونفيه عما عداه .

نعم لا يضعفه في نظرنا ؛ لأن ما يجنح إليه المجتهد من حمله ذكر الصفة في النص على تلك الفـائدة ، إنما هو غلبة ظن ، وغلبة الظن كافية في ثبوت هذه الدلالة والعمل بها ، لأنها باتفاق القائلين بها ظنية ، فلا يشترط في إثباتها القطع[2] .

استدلال النافين لمفهوم الصفة

كان من أهم ما استدل به النافون لمفهوم الصفة مطلقاً — إلى جانب

---

(١) راجـع « مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرح العضد وحاشية السعد » : (١٧٥/٢) .

(٢) راجع « المستصفى » للغزالي : (٤٦/٢) التجارية أولى سنة ١٣٥٦ ، « مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية السعد » : (١٧٥/٢) «التلويح على التوضيح» : (١٤٣/١) « زكي شعبان » (ص ٦٣) .

ما أوردوه على المثبتين ـ أن اعتبار التقييد بالصفة طريقاً يدل على نفي الحكم عن غير المتصف بتلك الصفة ، له علاقة ماسة باللغة ، فيجب أن يثبت بما تثبت به الأوضاع اللغوية .

والثبوت في هذا المجال ، لا يكون من طريق العقل ؛ إذ لا دخل للعقل في ذلك ، فلا بد من النقل ، والنقل لا يكفي فيه خبر الآحاد ، بل لا بد من التواتر ، والتواتر غير متوفر في مسألة مفهوم الصفة بالاتفاق ، اذ لو كان موجوداً لما وقع الاختلاف .

ولم يعوز الجمهور أن يردوا على هذا الدليل ، بأنه لا مانع يمنع من الأخذ بهذه الدلالة التي تثبت عن طريق خبر الآحاد . والمطالبة بالطريق القطعية إلزام بسلوك المتعذر من سبل الاثبات ، ولو امتنع اعتبار ثبوت مثل هذه الدلالة بطريق الآحاد ، لأدى ذلك إلى تعطيل التمسك بأكثر اللغة ، التي هي لغة الكتاب والسنة ، ومفتاح الوصول إلى فهم نصوص الأحكام .

وطابع الظنية في القواعد اللغوية التي يستعان بها على استنباط الأحكام مقرر ومعروف ، لذا كان نقل علماء اللغة المعروفين بعلمهم ، الموثوقين بأمانة نقلهم ، هو عمدة الأئمة في إثبات الأحكام الشرعية المسندة إلى الألفاظ اللغوية ، فكانوا يكتفون في فهم معاني الألفاظ بالآحاد كنقلهم

عن الأصمعي والخليل [1] وأبي عبيد وسيبويه [2] . وإنما كان الأمر كذلك ، لأن من المتعذر الحصول على التواتر في مثل هذه الأمور ، فأنى لنا نقل بيت من الشعر الجاهلي بالتواتر ، أو إثبات أن العرب كانت تفهم كذا أو تقول كذا ، بالتواتر [3] . على أن الحكم الذي يرتبه العلماء على القاعدة اللغوية – كما قدمنا – لا يوصف بالقطعية ، وإنما الأمر في حدود غلبة الظن .

استدلال الجويني لمذهبه

قدمنا عند ذكر المذاهب أن إمام الحرمين فرق بين حالين :

فإذا كان الوصف المذكور مناسباً للحكم الذي أعطي للمنطوق : قال بمفهوم الصفة ، وإذا لم يكن مناسباً : لم يقل به .

ولقد استدل على ذلك باللغة : فقرر أن المفهوم من دلالات الخطاب في اللغة العربية أن الوصف إذا كان مناسباً للحكم : كان علة له ، والعلة يرتبط بها المعلول وجوداً وعدماً ، فيوجد الحكم بوجودها وينتفي بانتفائها .

---

(١) هو الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي أبو عبد الرحمن من أئمة اللغة والأدب ، شيخ سيبويه وواضع « علم العروض » . وقد أبدع بدائع لم يسبق إليها . من مصنفاته : « العين في اللغة » توفي سنة ١٧٠ هـ .

(٢) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء أبو بشير الملقب بسيبويه إمام النحاة وأول من بسط علم النحو ، له في النحو «كتاب سيبويه» لم يصنع قبله ولا بعده مثله توفي رحمه الله سنة ١٨٠ هـ .

(٣) راجع «حاشية السعد التفتازاني على شرح العضد لمختصر المنتهى» : (١٧٩/٢).

أما إذا كان الوصف غير مناسب : فمعنى ذلك أنه لا ارتباط بينه وبين الحكم ، فلا يدل التقييد بالوصف في هذه الحال على انتفائه ، ويصبح الأمر كما في مفهوم اللقب[1] .

رأينا في موقف الجويني :

والذي نراه أن هذا التفريق من إمام الحرمين – وإن كان لا يترتب عليه كبير أثر في الأحكام – فإنه منقوض بما أثبته الجمهور من أن العرب فيما نقله أئمة اللغة كأبي عبيد والشافعي ، لم يفرقوا بين وصف مناسب وغير مناسب ، وإمام الحرمين رحمه الله يقرر التفريق مع نقله عن الإمام الشافعي – وهو من هو في اللغة ومعرفة أساليبها في الخطاب – القول بمفهوم الصفة ، دون تفريق بين أن يكون الوصف في الحكم مناسباً ، أو غير مناسب .

وإذا كان الباعث لإمام الحرمين على هذا الاتجاه ، هو الحيطة والمنطق فان في شروط الأخذ بمفهوم المخالفة غناء وأيّ غناء .

ولعل من الخير أن نثبت هنا ما ذكره الجويني نفسه عن الإمام

(١) قال رحمه الله : (فإن قيل خصصتم بالذكر العلة المناسبة للأحكام وقد أطلق القائلون بالمفهوم أقوالهم بإثبات المفهوم بكل موصوف ،قلنا : الحق الذي نراه أن كل صفة لا يفهم منها مناسبة للحكم فالموصوف كالملقب بلقبه ، والقول في تخصيصه بالذكر كالقول في تخصيص المسميات بألقابها ، فقول القائل : زيد يشبع إذا أكل ، كقوله : الأبيض يشبع ، إذ لا أثر للبياض فيما ذكر كما لا أثر للتسمية بزيد فيه) . انظر « البرهان » : (١/ لوحه ١٢٨) .

الشافعي حول مفهوم الصفة ، ففيه القول الفصل لترجيح ما ذهب إليه الجمهور من الأخذ بهذا النوع من طرق الدلالة ، الذي هو متسق مع ما تقتضيه مفهومات اللغة ، خصوصاً وأن الأخذ به لا يكون إلا في اطار الشروط التي اعتبرها العلماء لمفهوم المخالفة .

جاء في « البرهان » نقلاً عن الشافعي رحمه الله (إذا خصص الشارع موصوفاً بالذكر فلا شك أنه لا يحمل تخصيصه على وفاق من غير انتحاء قصد التخصيص ، واجراء الكلام من غير تجريد القصد إليه يزري بأوساط الناس ، فكيف ذلك بسيد الخليقة ؟ فإذا تبين أنه إذا خصص فقد قصد إلى التخصيص ، فينبغي على ذلك أن قصد الرسول ﷺ بيان الشرع ، ينبغي أن يكون محمولاً على غرض صحيح ، إذ المقصود العري عن الأغراض الصحيحة ، لايليق بمنصب رسول الله ﷺ ؛ فإذا ثبت القصد واستدعاؤه غرضاً ، فليكن ذلك الغرض آيلاً إلى مقتضى الشرع ، وإذا كان كذلك ، وقد انحسمت جهات الاحتمالات في إفادة التخصيص انحصر القول في أن تخصيص الشيء الموصوف بالذكر ، يدل على أن العاري عنها ، حكمه بخلاف حكم المتصف بها . والذي يعضد ذلك من طريق التمثيل أن الرجل إذا قال : السودان إذا عطشوا لم يروهم إلا الماء ، عُدّ ذلك من ركيك الكلام وهجره وقيل لقائله : لامعنى لذكر السودان وتخصيصهم ، مع العلم بأن من عداهم في معناهم)[1] .

---

(١) راجع المصدر السابق (لوحة ١٢٨ — ١٢٩) .

من آثار الاختلاف في مفهوم الصفة :

لقد كان لاختلاف أنظار العلماء إلى مفهوم الصفة ، من حيث اعتباره طريقاً يدل على الحكم ، أو عدم اعتباره ، أثر يذكر في الفروع والأحكام ولقد يقع المتتبع لأبواب الفقه على كثير من النماذج التي يطول استقصاؤها وسنكتفي من ذلك بما يلي :

١ – قال الله تعالى : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ المحصَنَاتِ المؤمِناتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمانُكُم مِنْ فَتَياتِكُم المؤْمِناتِ ، ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ العَنَتَ مِنكُم) وإذا كنا قد أشرنا إلى هذه الآية في حديثنا من قبل ، إنه لابد لنا الآن من الوقوف عند واحد من أحكامها ، لنرى اختلاف وجهات نظر العلماء ، نتيجة لإثبات مفهوم الصفة ، أو نفيه فيها .

ففي نص الآية ، وصفٌ قيّد المحصنات والفتيات بكونهن مؤمنات ، مما جعل الآية تدل بمنطوقها على أن زواج المسلم بالفتيات المؤمنات ، إنما يجوز عند عدم طول المحصنات المؤمنات من الحرائر .

أما الزواج بالفتيات الكتابيات : فقد اختلف القول فيه للاختلاف في مفهوم الصفة .

أ – فذهب المالكية والشافعية والحنابلة والزيدية إلى عدم الجواز [١]

---

(١) راجع « متن الرسالة » لابن أبي زيد القيرواني : (ص ٧٨) « الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي وتقريرات عليش » : (٢٦٧/٢) « المهذب » للشيرازي: (٤٤/٢) « المغني » : (٥٠٨/٧) ، « الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير » : (٤٤/٤–٤٥) –

أخذاً بمفهوم الصفة في قوله تعالى : (مِنْ فَتَيَاتِكُم المؤْمِنَاتِ) إذ أن الآية جعلت الايمان من القيود التي انبنى عليها حكم الحل ، فإذا انتفى هذا القيد وهو وصف الايمان ، انتفى الحِل بانتفائه ، وعلى ذلك لايحل في هذه الحال الزواج بالفتيات الكتابيات .

ولأنه قد شرط في تزوج الأمة المسلمة أن يكون عند عدم طول الحرة المؤمنة ، وأن تكون هناك خشية من العنت . والمدلول الواضح لهذا : أن زواج الحر بالأمة المسلمة إنما حل عند تحقق الضرورة المستوجبة لهذا الزواج ، وإذا كان حل الأمة المسلمة مرتبطاً بضرورة استوجبته كان ذلك دليلًا على عدم حل تزوج الكتابية مطلقاً [1] .

ولأن الفتاة الكتابية إن كانت لكافر استرق ولده منها ، وإن كانت لمسلم لم يؤمن أن يبيعها من كافر فيسترق ولده منها ، فيكون الزواج محتملًا لاسترقاق الولد [2] .

— «الهداية مع فتح القدير» : (٣٧٦/٢) وقد نقلت عن أحمد رواية بحل الزواج من الأمة الكتابية وأنه قال : لا بأس بها ، إلا أن الخلال ردّ هذه الرواية ، ونقل عن أحمد عدم الحل لقول الله تعالى : « فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات» قال الخلال : (فشرط في إباحة نكاحهن الإيمان ولم يوجد ، وتفارق المسلمة ؛ لأنه لايؤدي إلى استرقاق الكافر ولدها ، لأن الكافر لايقر ملكه على مسلمة ، والكافرة تكون ملكاً لكافر ، ولايقر ملكه عليها وولدها مملوك لسيدها) انظر « المغني مع الشرح الكبير » (٥٠٩/٧) .

(١) راجع « أسباب اختلاف الفقهاء » لأستاذنا الخفيف : (ص ١٥٠) .

(٢) هذا وممن قال بعدم الحِل : الثوري والأوزاعي والليث وإسحاق . راجع « المهذب » للشيرازي : (٢٤/٤ – ٢٥) « المغني » لابن قدامة مع « الشرح الكبير» : (٥٠٩/٧) .

ب – والحنفية – لأنهم لايقولون بدلالة مفهوم الصفة – حكموا بحل التزوج من الأمة سواء أكانت كتابية أم مسلمة . وسواء أكان ذلك عند طول الحرة أم عند عدم طولها . فالأصل عندهم قول الله جل وعلا : (فانكِحُوا ما طابَ لكُم من النساء ..) الآية . وقوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء : (وأُحِلَّ لكُم ما وراءَ ذلِكُم) . والأمة الكتابية منطوية تحت عموم هذين النصين ، فلا تخرج إلا بدليل ، والمفهومُ المخالف – ومنه مفهوم الصفة – لايعتبر دليلًا عندهم[1] .

وإذا كان الحنفية قد أجازوا نكاح الأمة الكتابية ، فإنهم لم يجيزوا نكاح الأمة على الحرة ؛ لنهي السُّنة عن ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تُنكح الأمة على الحرة »[2] .

٢ – روي عن ابن عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : « من ابتاع نخلًا بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع » .

وقد جئنا بهذا الحديث في صدر كلامنا عن مفهوم المخالفة بشكل عام[3] ، وسنرى كيف ولّد اختلاف النظرة إلى مفهوم الصفة فيه ، اختلافاً في حكم ثمر النخل المؤبر ؛ هل يدخل في المبيع إذا بيع النخل ، أو لايدخل ؟

---

(١) راجع « الهداية وفتح القدير » : (٢/٣٧٦) .

(٢) أخرجه الطبري في « التفسير » من مراسيل الحسن ، وذكر ابن الهمام عدداً من الآثار عن الصحابة والتابعين بهذا المعنى . انظر « فتح القدير » : (٢/٣٧٧) .

(٣) انظر ماسبق (ص ٦١٢) .

والتأبير في اللغة : التشقيق والتلقيح ، ومعناه شق طلع النخلة ليُذرّ فيها من طلع النخلة الذكر [1] .

ويرى الناظر في هذا النص من السنة ، أن الحديث يدل بمنطوقه على أن النخل المؤبر إذا بيع وعليه ثمر ، لايدخل هذا الثمر في البيع ، بل يبقى على ملك البائع .

وعرضت للعلماء عند تفسير هذا النص مسألة أخرى ، وهي حكم الثمر إذا لم يكن النخل مؤبراً هل يدخل هذا الثمر في ملك المشتري ، أم يستمر على ملك البائع ، شأنه في حالة التأبير ؟

لاشك أن الأخذ بمفهوم الصفة ، يعطي أن الثمر – إذا لم يكن النخل مؤبراً – يدخل في بيع النخل عند بيعه ، ويصبح على ملك المشتري ؛ لأن بقاءه على ملك البائع جاء في النص مقيداً بوصف تأبير النخل ، وما دامت الصفة قد انتفت ، فالحكم في المسكوت يكون مخالفاً لما دل عليه المنطوق .

وإلى هذا القول ذهب جمهور العلماء [2] . وقد أوضح ابن قدامة

---

(١) قال ابن الهمام : (التأبير : التلقيح وهو أن يشق عنا قيد الكم ويذر فيها من طلع الفحل فإنه يصلح ثمر إناث النخل) . « الفتح » : (٩٩/٥) . وانظر « النهاية » لابن الأثير : (١٠/١) .

(٢) راجع « المهذب » للشيرازي : (٢٧٩/١) . « المغني » مع « الشرح الكبير » : (١٩١/٥) . « البدائع » : (١٦٤/٥) . « الهداية مع فتح القدير » : (٩٩/٥) . « أسباب اختلاف الفقهاء » للأستاذ الشيخ علي الخفيف : (ص ١٥٢).

أخذ الجمهور بمفهوم الحديث ، وأن الحكم أخذ من هذا المفهوم ، حين قرر أن الحديث جعل التأبير حداً لملك البائع للثمرة فيكون ما قبله المشتري وإلا لم يكن حدّاً ، ولا كان ذكر التأبير مفيداً [1] .

وذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن ثمر النخل لايدخل في بيعه سواء أكان مؤبراً أم غير مؤبر ، وذلك بناء على عدم الأخذ بمفهوم الصفة فقيد التأبير في الحديث ، لايدل على نفي الحكم عند عدمه ، وإذا كان النص قد دل على حكم الثمر المؤبّر ، إن الثمر الذي لم يؤبّر مسكوت عنه .

ولقد قرر الحنفية أن الثمر لايدخل في بيع النخل إلا إذا اشتمل العقد على التصريح بدخوله فيه ، أو اشترط المشتري أن يكون هذا الثمر له ، وبنوا ذلك على قياس الثمر على الزرع في أرض مبيعة من حيث عدمُ دخول الزرع في بيع الأرض متصلاً بالأرض ، ولكن اتصاله للقطع لا للبقاء ، والثمرُ مثله في ذلك ، فيأخذ الثاني حكم الأول قياساً لاشتراكهما في علة واحدة ، هي أن اتصالها بالأرض للقطع لا للبقاء [2] .

---

(١) راجع « المغني والشرح الكبير » : (١٩١/٤) .

(٢) ولقد أراد ابن الهمام أن يلزم الشافعية بهذا القياس،ويرتب عليه وجوب تقديمه على مفهوم الصفة في الحديث لأنهم يقدمون القياس على المفهوم فقال : (والذي يلزم من الوجه القياس على الزرع ... وهو قياس صحيح وهم يقدمون القياس على المفهوم إذا تعارضا ، وحينئذ فيجب أن يحمل الإبار على الإثمار فعلق به الحكم بقوله : « نخلاً مؤبراً » يعني مثمراً) انظر « فتح القدير » : (٩٩/٥ — ١٠٠) . وراجع « نيل الأوطار » : (١٨٢/٥) .

هذا : وماذهب إليه الحنفية : هو قول الأوزاعي [1] رحمه الله .

وهكذا رأينا في المثالين السابقين مدى ما كان للأخذ بمفهوم الوصف و عدم الأخذ به من أثر في الفروع الفقهية ، ومثل هذا كثير يلقاه الباحث في مظانه من كتب الأحكام .

---

(١) هو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي ، أبو عمرو ، إمام الديار الشامية في الفقه والزهد ذكر أنه أجاب في سبعين ألف مسألة أو نحوها ، سكن بيروت وتوفي بها من آثاره « السنن » في الفقه و « المسائل » توفي سنة ١٥٧ ﻫ .

المطلب الثاني

مفهوم العلماء من مفهوم الشرط

مرّ بنا في صدر هذا البحث مايفيد أن مفهوم الشرط هو : دلالة النص على ثبوت نقيض الحكم المقيد بشرط عند انعدام ذلك الشرط .

وقبل بيان المذاهب في هذا المفهوم ، يحسن أن نشير إلى أمرين اثنين :

أولهما ـ أن الشرط في اصطلاح علماء الكلام هو ما يتوقف عليه المشروط ، ولايكون داخلاً في المشروط ولامؤثراً فيه .

وفي اصطلاح النحاة : هو ما دخل عليه أحد الحرفين (إن) أو (إذا) أو مايقوم مقامها ، مما يدل على سببية الأول ومسببية الثاني . وهذا هو الشرط اللغوي ، وهو المراد هنا [1] .

الثاني ـ أن مايدور عليه البحث عند العلماء ، وجرى بينهم الاختلاف في شأنه وأثر ذلك في فروع الفقه هو : (طريق الدلالة على نقيض الحكم المقيد بشرط عند انعدام ذلك الشرط) كان للعلماء في ذلك مذهبان أساسيان :

---

(١) راجع « المستصفى » : (٢/٤٩) . « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٦٨) ، مطبعة السعادة بمصر .

الأول : أن التعليق بالشرط هو الذي يدل على انتفاء الحكم ، وثبوت نقيضه عند انعدام ذلك الشرط ، فالحكم يستفاد من اللفظ بدلالة مفهوم الشرط ، ويكون حكماً شرعياً .

الثاني : أن التعليق بالشرط لايدل على ثبوت نقيض الحكم عند انعدام ذلك الشرط ، فلا مفهوم للشرط . أما الحكم : فيستفاد من البراءة الأصلية أو العدم الأصلي .

وأصحاب المذهب الأول : هم القائلون بمفهوم الصفة ، ووافقهم في ذلك بعض من خالف في مفهوم الصفة ، ونقله إمام الحرمين عن أكثر العلماء [١] .

وممن نقل عنهم القول به من الحنفية الإمام أبو الحسن الكرخي ، ذكر ذلك الآمدي في « الإحكام » [٢] ، كما حكاه صاحب « منهاج الوصول » أحمد المرتضى من الزيدية [٣] .

---

(١) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/١٢٦) ، « البحر المحيط » للزركشي ح ٢ مخطوط دار الكتب المصرية ، « إرشاد الفحول » : (ص ١٨١) ، « تهذيب الوصول إلى علم الأصول » لابن المطهر الحلي : (ص ٢٣) « منية اللبيب في شرح التهذيب » للحسني : (ص ١٠٢ — ١٠٣) .

(٢) « الآمدي » : (٣/١٢٦) .

(٣) قال رحمه الله : (وأما الكرخي : فأوجب الأخذ بمفهوم الشرط مطلقاً ، ومن ثم منع الحكم بشاهد ويمين لمفهوم قوله تعالى : « فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء » فشرط في صحة الحكم مع عدم الشاهدين أن يشهد رجل وامرأتان ، فمفهومه أنه إذا لم يحصل ذلك لم يصح الحكم) انظر « منهاج الوصول » في أصول الزيدية : (ق ٤٦) .

أما أصحاب المذهب الثاني : فهم - كما نقل صاحب « المحصول » - أكثر المعتزلة ، والمحققون من الحنفية ، قال الشوكاني : (وروي عن أبي حنيفة) ونقله ابن التلمساني عن مالك ، واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي والآمدي [1] .

موقف القاضي عبد الجبار :

لقد عد الآمدي القاضيَ عبد الجبار من نفاة مفهوم الشرط [2] :

وجاء صاحب « منهاج الوصول » من الزيدية لينقل إلينا عن قاضي القضاة (أن مفهوم الشرط يؤخذ به من جهة المعنى فقط لا من جهة الوضع اللغوي ، فإنهم لم يضعوه ليفيد كون انتفائه سبباً في انتفاء الحكم ، بل ليفيد كون ثبوته شرطاً في ثبوت الحكم ، وهو إنما يفيد انتفاء الحكم بانتفائه من جهة معناه فقط ، إذ لو لم يفد كون ما عداه بخلافه لم يكن لذكره فائدة) [3] .

رأينا في هذه النقطة :

وإنا لنرى أن مؤدى ما نقله صاحب « منهاج الوصول » هو التقاء القاضي

---

(١) « الآمدي » : (٣/١٢٦) ،« البحر المحيط » للزركشي : ح ٢ ، « المحصول » للرازي : مخطوط دار الكتب المصرية ، « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٨١) .

(٢) وذلك قوله : (وذهب القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار وأبو عبد الله البصري إلى أن الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط ، وهو المختار) . راجع « الإحكام » (٣/١٢٦) ، وانظر « ابن الحاجب مع العضد وحاشية السعد » : (٢/١٨٠) .

(٣) « منهاج الوصول » في أصول الزيدية : (ق ٤٦) .

عبد الجبار مع القائلين بمفهوم الشرط من حيث الدلالة على الحكم ، غير أنه يرى أن انتفاء الحكم بانتفاء الشرط ، إنما جاء من جهة المعنى ، لا من جهة الوضع اللغوي ، والذي أكد هذا الالتقاء قوله : (إذ لو لم يُفد كون ما عداه بخلافه لم يكن لذكره فائدة) .

وعلى هذا فمن الممكن حمل ما نقله الآمدي عن القاضي عبد الجبار ، أن المقصود به الشطر الأول من الكلام ، وهو أن الانتفاء لم يكن من الوضع اللغوي ، وإن كان صاحب « الإحكام » حين وضع القاضي عبد الجبار في عداد القائلين : — بأن الحكم لايكون على العدم عند عدم الشرط — في مقابل المذهب الآخر الذي يرى العكس تماماً ، جعل التوفيق بين النقلين عسير المنال بعض الشيء ، إلا أن يكون صاحب « منهاج الوصول » قد وقع على ما لم يقع عليه غيره من كلام القاضي عبد الجبار .

موقف الزيدية من المتكلمين :

يبدو أنه كان للزيدية أكثر من اتجاه في موقفهم من مفهوم الشرط .

أ — فقد روي عن بعضهم القول به ، كما روي نفيه عن آخرين[1] .

ب — أما صاحب « منهاج الوصول » : فبعد أن أتى على ذكر

---

(١) قال صاحب « الفصول اللؤلؤية » : (ومفهوم الشرط نحو « وإن كن أولات حمل » يعمل به الكرخي وأبو الحسين وابن سريج والرازي وكثير ممن لايعتبر مفهوم الصفة . وخلافاً لبعض أئمتنا والشيخين والقاضي ، والجويني والغزالي والباقلاني) فهذا قول بمفهوم الشرط واعتباره دليلاً . راجع « الفصول اللؤلؤية » في أصول الزيدية (ق ١٠٤/١) .

القولين في نفي مفهوم الشرط وإثباته قال : (وقد صحح الأصحاب القولَ الأول – يعني النفي – وتابعناهم حيث قلنا : إنما يدل اللفظ على المعنى الذي وضع له بظاهره ، لأنه يوضع ليفيد المعنى عند سماع حروفه ، والمفهوم ليس بظاهر فلا تكون دلالته لفظية)[1] فهذا نفي لمفهوم الشرط وعدم اعتباره دليلاً .

موقف وسط :

جـ – ثم أراد صاحب « منهاج الوصول » أن يتوسط في الأمر بين المثبتين والنافين ، فقرر قبوله للأخذ بمفهوم الشرط ، إذا حصلت دلالة أو أمارة تقتضي أنه لاشرط يقتضي ذلك الحكم غير هذا الشرط ، وبذلك لايستقل مفهوم الشرط في الدلالة على الحكم ، ولكن يدل عليه مع ضميمة ، ولذا كان لزاماً على المجتهد البحث والتفتيش عن الأمارات المقتضية للحكم الشرعي ثم تكون الثمرة عن بينة وهدى .

ولنترك الكلام لصاحب الفكرة يوضحها كما يشاء .

قال رحمه الله : (ليس لنا أن نقطع بانتفاء المشروط لمجرد انتفاء شرط معين ، لجواز أن يكون للحكم شروط متعددة ، فإذا لم يثبت الحكم لانتفاء هذا الشرط وجوزنا أن لذلك الحكم شرطاً آخر – إن حصل قام مقام هذا الشرط في اقتضاء الحكم – لم نقطع بانتفاء الحكم لمجرد انتفاء ذلك الشرط ، بل له ولحصول دلالة أو أمارة تقتضي أنه لاشرط يقتضي ذلك الحكم غير هذا الشرط ، فحينئذ يقطع بانتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ،

---

(١) راجع « منهاج الوصول » : (ق ٤٦) .

وإذا كان كذلك فمفهوم الشرط لايستقل دليلًا على انتفاء المشروط بانتفائه ، بل مع ضميمة ، فبذلك يبطل قول من أطلق كونه دليلًا مأخوذاً به ، ويبطل قول من أطلق أنه لايؤخذ به .

وبعد أن قرر ـ أن الطريق إلى معرفة كون الحكم ليس له شروط إذا انتفى أحدها جاز أن يخلفه الآخر : إنما هو البحث والتفتيش عن الأدلة والامارات المقتضية للأحكام الشرعية ـ قال : (فعلى المجتهد البحث عن ذلك ، كما يلزمه البحث عن المخصص ، وتقييد المطلقات ونحو ذلك ، فإن لم يجد عمل بمفهوم الشرط ، وقطع على أنه لو كان ثمّ شرط يخلفه لبينه الله تعالى للمكلفين ، ولم يجز خفاؤه عليهم) [1] .

رأينا في هذا الموقف :

وإنا لنرى أن « صاحب منهاج الوصول » قد أسلم نفسه إلى المركب الخشن ، في محاولة كان يغنيه عنها تقويم الشروط التي وضعها العلماء بعد الاستقراء لمفهوم المخالفة بشكل عام ، فلقد وضعوا مفهوم المخالفة ـ ومنه مفهوم الشرط ـ في إطار من القيود التي تمنع الانزلاق ، وتبعد عن الوقوع في إعطاء الحكم بلا دليل ، ولقد رأينا أهمها من ذي قبل [2] .

على أن مفهوم الشرط عندما نقول به مع الضميمة لاندري : هل الضميمة هي الدليل ، أم مفهوم الشرط هو الدليل ؟

ومهما يكن من أمر ، فإنه إذا اعترف بصلاحيته لأن يكون دليلًا

(١) راجع المصدر السابق (ق ٤٦ — ٤٧) .
(٢) راجع ماسبق (ص ٦٧٢) فما بعدها .

مع الضميمة ، فمعنى ذلك أنه خرج على رأي النافين لمفهوم الشرط الذين لايمكن أن يروا فيه دليلًا على الحكم ، وأن الحكم – كما قدمنا – جاء من البراءة الأصلية أو العدم الأصلي .

وإذا كان قد اعترض على هذا الفريق ، وأبطل قوله ، فليكن مع فريق المثبتين ، دون تغاض عن أي شرط من الشروط التي وضعوها للأخذ بمفهوم المخالفة ولو فعل – رحمه الله – لاستراح وأراح .

استدلال القائلين بمفهوم الشرط :

لما كان الشرط صفة في المعنى ، فقد استدل القائلون بمفهوم الشرط بما استدلوا به لإثبات مفهوم الصفة ، وقد مر بنا بعض ذلك [١] .

على أنهم قد استدلوا إلى جانب ذلك بأدلة من أهمها في نظرنا ما يلي :

١ – قال الله تعالى : (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الذينَ كَفَرُوا) .

ولقد فهم يعلي بن أمية من تعليق القصر على الخوف ، بناء على الشرط في قوله تعالى : (إِنْ خِفْتُم) أن القصر غير مشروع عند عدم الخوف حيث سأل عمر بن الخطاب فقال : ما بالنا نقصر وقد أمنا ؟ وقد قال الله تعالى : (وإذا ضَرَبْتُم في الأَرْضِ ..) وتلا الآية . وأقره عمر فقال : تعجبت مما تعجبت منه فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال : « صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » [٢] .

---

(١) انظر ماسلف (ص ٦٩٣) .

(٢) راجع ماسلف (ص ٦٧٤-٦٧٥) .

ففهم عمر ويعلى بن أمية عدم جواز القصر ؛ وإقرار النبي ﷺ لهما ما فهماه دليل على أن تعليق الحكم على شرط ، يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء ذلك الشرط .

ولولا أن الأمر كذلك ، لما تبادر إليهما هذا الفهم ، ولما تعجبا من جواز القصر حالةَ الأمن ، ولما أقر رسول الله عمر على تعجبه وجعل القصر جارياً مجرى الرخصة ، فهو صدقة تصدق الله بها على المسلمين ، وكان من الممكن أن يبين لهما ـ وهو المبين عن ربه ما أراد ـ أن الآية ليست كما فهما ، وأن الوجهة السليمة فيها غير الذي دعاهما إلى التعجب [1] .

موقف النافين من هذا الدليل :

غير أن النافين لمفهوم الشرط ، أوردوا على هذا الدليل أن فهم عمر ويعلى لعدم جواز القصر في حالة الأمن ، يحتمل أن يكون مبعثه أن الأصل في الصلاة عدم القصر ، وحيث ورد القصر حالة الخوف بقوله تعالى : (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ) فيبقى ما عدا هذه الحالة على حكم الأصل ، ولا يجوز العدول عن الأصل إلا بدليل ، ولما لم يجدا الدليل الذي يدل على العدول ، تعجبا .

فإذا كان هذا الاحتمال واقعاً ، لم يتعين أن يكونا قد فهما من تعليق الحكم بالشرط ، الدلالة على نفي القصر عند انتفاء الخوف [2] .

وكان من الممكن ، في رأينا ، أن يسلم لنفاة المفهوم هذا الايراد ،

---

(1) انظر « معالم السنن » : (١/٢٦١) « نيل الأوطار » : (٣/٢١٢) .

(2) راجع « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/١٢٦) .

لولا أن مجرى الواقعة لايساعد عليه ، خصوصاً إذا اعتمدنا أن الأصل في الصلاة – كما يقول الحنفية – ليس الإتمام حتى يكون هو مبعث التعجب ، وإنما الأصل في الصلاة القصر ، بدليل ما روى عن عائشة رضي الله عنها قالت : « فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر »[1] فلم يبق للتعجب وجه سوى اشتراط الخوف ، وعدم القصر عند عدمه[2] .

من استدلال النافين لمفهوم الشرط :

كان من أهم ما استدل به نفاة مفهوم الشرط بجانب اعتراضهم على دليل المثبتين ، وجود بعض النصوص التي يذكر فيها الشرط ، ولا يدل على انتفاء الحكم الذي علق على الشرط ، عند انتفاء ذلك الشرط[3] .

من ذلك قوله تعالى : (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً) .

ففي هذا النص : علق النهي عن إكراه الفتيات على البغاء ، بإرادتهن التحصن ، ولو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم إرادة

---

(١) رواه البخاري ومسلم واللفظ للبخاري .

(٢) راجع « الإحكام » للآمدي : (٣/١٢٩) ، « البحر المحيط » للزركشي : ح ٢ مخطوط ، « التحرير مع التقرير والتحبير » : (١/١٢٦) ، « منهاج الوصول» في أصول الزيدية : (ق ٤٦)، « مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرحه للعضد وحاشية السعد » : (٢/١٧٦) .

(٣) راجع ما استدل به الغزالي في« المستصفى » : (٢/٤٦) طبع مصطفى محمد اولى ، والآمدي في « الإحكام » (٣/١٣١) .

التحصن ، مع أن الاكراه على الزنا غير جائز بحال من الأحوال إجماعاً وهو من المسلمات في الشريعة الإسلامية ، فنحن أمام نص علق الحكم على شرط ولم ينتف بانعدام ذلك الشرط [١] .

وما أحسب الأمر بحاجة إلى مزيد من الحديث عما يرد على هـــذا الاستدلال : فقد كان مما عرضناه في شروط الأخذ بمفهوم المخالفة عنـد الجمهور ألا يكون له فائدة أخرى ؛ كالتأكيد والتقرير ، والامتنـــان أو الترغيب والترهيب ، أو التنفير والتشنيـع ، أو أن يكون قد خرج مخرج الأغلب .

وفي النص الذي يدور حوله الكلام كان المراد من التعليق بالشرط ، التنفير مما كان عليه أهل الجاهلية ، أو أنه خرج مخرج الأغلب إذ أن الإكراه إنما يكون عند إرادة التحصن منه ، أما عنـد الرغبة في الزنا : فلا يتصور إكراه عليه ، وذلك قول ابن العربي : (إنما ذكر الله تعالى إرادة التحصن من المرأة لأن ذلك هو الذي يصور الإكراه ، فأما إذا كانت هي راغبة في الزنا لم يتصور إكراه) [٢] .

ومعلوم أن في مثل هذه الحال ينتفي القول بالمفهوم عند الجمهور [٣] .

---

(١) راجع « مختصر المنتهى لابن الحاجب مع العضد وحاشية السعد » (٢/١٨١).

(٢) راجع « أحكام القرآن » لابن العربي : (٣/١٣٧٤) .

(٣) وقال عضد الدين الايجي جواباً على من يأخذ بالمفهوم بالآية : (وقد يجاب عنه ، يعني المفهوم ، بأنه يدل على عدم الحرمة عند عدم الارادة وأنه ثابت إذ لا يمكن =

وهكذا يتبدى لنا أن اتجاه المثبتين لمفهوم الشرط اتجاه لايعوزه سند من اللغة أو مفهومات الشريعة ، خصوصاً إذا نظرنا إلى الأمر في حدود تلك الشروط المخصوصة التي وضعت للأخذ بمفهوم المخالفة .

من آثار الاختلاف في مفهوم الشرط :

إن الذي قلناه في مفهوم الوصف يمكن أن نقوله هنا وبيان ذلك فيما يلي :

١ - لو عدنا إلى الآية الكريمة : (ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات) حتى قوله تعالى : (ذلك لمن خشي العنت منكم) [١] لرأينا هذا النص القرآني قد قيد الحل في تزوج الأمة المسلمة بشرطين :

الأول : عدم استطاعة من يريد الزواج ، طَوْل المحصنات المؤمنات من الحرائر .

= الإكراه حينئذ ، لأنهن إذا لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء ، والإكراه إنما هو إلزام فعل مكروه ، وإذا لم يكن لم يتعلق به التحريم ، لأن شرط التكليف الامكان ، ولايلزم من عدم التحريم الإباحة) (٢/١٨١) . على أنا قد أشرنا فيا سلف إلى أن ابن العربي رحمه الله قد اعتبر من الغفلة القول في الآية بمفهوم المخالفة حيث يقول:(ولايجوز الإكراه بحال ، فتعلق بعض الغافلين بشيء من دليل الخطاب في هذه الآية ، وذكروه في كتب الأصول لغفلتهم عن الحقائق في بعض المعاني . وهذا مما لايحتاج إليه ، وإنما ذكر الله إرادة التحصن من المرأة ، لأن ذلك هو الذي يصور الإكراه ، فأما إذا كانت هي راغبة في الزنا لم يتصور إكراه)« أحكام القرآن » : (٣/١٣٧٤) .

(١) سورة النساء : ٢٥ .

الثاني : خشية العنت ، والمراد به في الآية : الوقوع في الزنا[1] .

فإذا انتفى أحد هذين الشرطين ؛ بأن كان الرجل قادراً على الزواج بالحرة المؤمنة ، أو كان على حال لا يخشى معها الوقوع في الزنا ، حرم الزواج بالأمة المؤمنة وذلك لدلالة مفهوم الشرط على ذلك . إذ أن تعليق الحل على ذينك الشرطين ، جعله ينتفي بانتفاء واحد منهما .

وقد ذهب إلى هذا القول – أخذاً بمفهوم الشرط – : المالكية والشافعية والحنابلة[2] .

وخالف الحنفية في ذلك : فأباحوا تزوج الأمة الكتابية مطلقاً ، سواء أكان ذلك عند القدرة على زواج الأمة المؤمنة ، أم كان عند عدم القدرة على ذلك . وسواء أكانت هنالك خشية من الوقوع في العنت أم لم تكن ، إذ لا يقولون بمفهوم المخالفة ، فلا يدل الاشتراط في الآية على عدم الحل عند عدم توفر القدرة ، أو عدم خشية العنت .

وقد كنا أشرنا في أكثر من مناسبة ، إلى أنهم يرون أن ما لم يتعرض

---

(١) « الروض النضير » : (٤/٤٤) ، هذا : ولأهمية خشية العنت قال قتادة والثوري : إذا خاف العنت حلّ له نكاح الأمة وإن وجد الطول ؛ لأن إباحتها لضرورة خوف العنت ، وقد وجدت ، فلا يندفع إلا بنكاح الأمة فأشبه عادم الطول « المغني » : (٧/٥١٠) مع « الشرح الكبير » .

(٢) وهذا القول هو المروي عن جابر وابن عباس ، وبه قال عطاء وطاوس والزهري وعمرو بن دينار ومكحول وإسحاق. راجع« المهذب » للشيرازي : (٢/٤٥) « المغني » لابن قدامة : (٧/٥٠٩ – ٥١٠) مع « الشرح الكبير » .

له النص ، فهو مسكوت عنه ، فيرجع في حكمه إلى دليل آخر . والزواج بالأمة الكتابية - عند عدم توفر ما اشترط في الآية - مسكوتٌ عنه ، وهو مندرج تحت قوله تعالى : (وأُحِلَّ لكُم ما وَرَاءَ ذلِكُم) ولم يوجد ما يخرجه من هـذا العموم ، جاء في « الهداية وفتح القدير » : (وعندنا الجواز مطلق في حالة الضرورة وعدمها في المسلمة والكتابية ، وعند طول الحرة ، لإطلاق المقتضى من قوله تعالى : « فانكِحُوا ما طابَ لكُم مِن النّساءِ » « واحِلَّ لكُم ما وَرَاءَ ذلِكُم » فلا يخرج منه شيء ، إلا بما يوجب التخصيص[1]) .

٢ - قال الله تعالى في شأن المطلقات ثلاثاً : (وإنْ كُنَّ أولاتِ حَمْلٍ فأنْفِقُوا عليْهِنَّ حتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ[2]) .

فهـذا النص يدل بمنطوقه على وجوب النفقة للبائنة ثلاثاً إذا كانت حاملًا ، وهذا ما عليه اتفاق الفقهاء .

ولكن الاختلاف وقع في وجوب النفقة لتلك المطلقة ، إذا كانت حائلًا .

---

(١) راجع « الهداية مع فتح القدير » : (٢/٣٧٦) هذا : وقد حكى صاحب « الروض النضير » أن ما ذهب إليه الحنفية من الجواز مطلقاً حكي مذهباً للإمام زيد بن علي رضي الله عنه . إذ مفهوم الشرط غير معمول به ، ولو سلم فهو قد خرج مخرج الأغلب ولا مفهوم له . راجع « الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير » : (٤/٤٥) وانظر « منهاج الوصول إلى شرح معيار العقول » في أصول الزيدية : (ص ٤٦) مخطوط دار الكتب المصرية .

(٢) سورة الطلاق : ٦ .

وأخذاً بمفهوم الشرط ، ذهب الجمهور إلى أنها لا تجب .

وقد استدلوا لذلك ، بأن تعليق وجوب النفقة بشرط الحمل ، دل على انتفاء الوجوب عند عدم الحمل [1] ، فإذا كانت حاملًا : فلها النفقة ، وإذا كانت حائلًا : فلا نفقة لها .

رأي الغزالي

والغزالي – وهو ممن لا يقولون بمفهوم الشرط – وافق على أن النفقة لا تجب للبائن الحائل ؛ ولكن ليس من طريق المفهوم ، بل من طريق آخر ، وهو انتفاء النفقة بانتفاء النكاح .

قال رحمه الله : (ويجوز أن نوافق الشافعي في هذه المسألة ، وإن خالفناه في المفهوم ، من حيث إن انقطاع ملك النكاح يوجب سقوط النفقة إلا ما استثنى ، والحامل هي المستثنى ، فتبقى الحائل على أصل النفي ، وانتهت نفقتها لا بالشرط ، لكن بانتفاء النكاح الذي كان علة النفقة [2]) .

وذهب الحنفية إلى وجوب النفقة للمطلقة ثلاثاً ، سواء أكانت حاملًا أم حائلًا ؛ إذ أنهم لا يأخذون بمفهوم الشرط ، فلا دلالة لاشتراط الحمل على نقيض وجوب الانفاق ، وهو عـــدمه ، فيبقى الحكم على أصله وهو

---

(١) راجع « المهذب » للشيرازي : (١٦٤/٢) ، « المنهاج » للنووي مع « مغني المحتاج » للخطيب : (٤٤١/٣) . « المغني » لابن قدامة : (٢٨٨/٩) مع « الشرح الكبير » . « نيل الأوطار » : (٣٢٢/٦) فما بعدها .

(٢) راجع « المستصفى » : (٤٧/٢) المطبعة التجارية أولى سنة ١٣٥٦ هـ .

وجوب النفقة ؛ فإن الزوجة قبل الطلاق كانت نفقتها واجبة على زوجها لاحتباسها لحقّ الزوج ومنفعته ، وهذا الاحتباس باق بعـــد الطلاق ما دامت العدة ، وببقائه تبقى النفقة ، لا فرق بين أن تكون المطلقة حاملًا ، أو غير حامل .

وإذا كان النص القرآني قد صرح بوجوب النفقة للحامل ، إنه ساكت عن نفقة الحائل ، ومقتضى النفقة قائم وهو قوله عليه الصلاة والسلام فيما روى جابر رضي الله عنه : « للمطلقة ثلاثاً النفقة والسكنى[1] » .

والحائل منطوية تحت هذا العموم ، وما داموا لا يقولون بالمفهوم ، فلا سبيل إلى إخراجها واعتبار أن النفقة غير واجبة لها[2] .

وهكـذا يتبين لنا الاختلاف في تفسير النصين سـابقاً ، كيف تأثر باختلاف النظرة إلى مفهوم الشرط .

---

(١) أخرجه الدارقطني وفي سنده حرب بن أبي العالية ضعيف . هذا ومما كان له أهمية في الاختلاف بشأن نفقة المبتوتة حديث فاطمة بنت قيس التي ذكرت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لاسكنى لها ولانفقة ، ولم يرض عمر بروايتها ، والحديث رواه مسلم والترمذي ، انظر « صحيح مسلم بشرح النووي » : (٩٤/١٠) فما بعدها. « الهداية مع فتح القدير » : (٤٤١/٣) . « نصب الراية » للزيلعي : (٢٧٣/٣) .

(٢) راجع « الهداية مع العناية وفتح القدير » : (٣٣٩/٣ — ٣٤٠) . وممن قال بهذا القول : ابن شبرمة ، وابن أبي ليلى ، والثوري ، والحسن بن صالح ، والبتي والعنبري ، وهو المروي عن عمر وابن مسعود . راجع « المغني » لابن قدامة : (٢٨٩/٩) . وانظر « أصول الفقه » لأستاذنا البرديسي (ص ٣٨٠) .

المطلب الثالث

موقف العلماء من مفهوم الغاية

علمنا مما سبق . أن مفهوم الغاية هو (دلالة النص الذي قُيِّد بغاية على انتفاء ما جاء به من حكم بعد هذه الغاية وثبوت نقيضه عند ذلك) .

والمسلكان الأساسيان بالنسبة إليه قائمان ، شأن بقية المفاهيم ، إلا أن في مفهوم الغاية جديداً من حيث النظرة إليه .

ذلك أنه قد قال به مع الجمهور ، من لم يقل بمفهوم الشرط ؛ كالقاضي أبي بكر الباقلاني ، والغزالي ، وأبي الحسين . وممن قال به أيضاً القاضي عبد الجبار [1] .

دليل القول بمفهوم الغاية

ولا نرى موجباً للإطالة في استدلال كل من المثبتين والنافين لهذا

---

(١) وقد نقل الشوكاني عن ابن القشيري قوله : وإليه ذهب معظم نفاة المفهوم ، قال : (وحكى ابن برهان وصاحب المعتمد الاتفاق عليه) . راجع « الآمدي » : (١٣٣/٣) ، « ارشاد الفحول » : (ص ١٨٢) ، تهذيب الوصول » للحلي : (ص ٢٤ — ٢٥) « منية اللبيب للحسني » : (ص ١٠٨)

المفهوم ، فان الأكثر قائلون به ، والجمهور قد استدلوا له بالأدلة المثبتة لمفهوم الصفة ؛ لأن الغاية قيد ، والقيود أوصاف ـ في المعنى ـ للمقيّد .

فالأدلة التي تدل على حجية مفهوم الصفة ، تدل على حجية مفهوم الغاية بهذا الاعتبار [1] .

وقالوا أيضاً : إن قول القائل ، صوموا إلى أن تغيب الشمس ، معناه : آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس ، فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد أن غابت الشمس ، لم تكن الغيبوبة آخراً وهو خلاف المنطوق [2] .

وقد أورد النافون لمفهوم الغاية على هذا الاستدلال أن الكلام في الآخر نفسه ، لا فيما بعد الآخر ؛ ففي قوله تعالى : (فاغْسِلُوا وُجُوهَكُم وأيْدِيَكُمْ إلى المَرافِقِ) المرافق آخر ، وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق [3] .

رأينا في المسألة

وفي رأينا ، أن هذا الإيراد لا يقوى على رد القول بمفهوم الغاية ؛ فإن كلمة (حتى) و (إلى) لانتهاء الغاية ، والتقييد بحرف الغاية — كما هو معلوم من الوضع اللغوي — يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية ولهذا فإنه لو قال قائل لولده : لا تعط زيداً درهماً حتى يقوم ، وأعط أخاك حتى يرضى ، فإنه لا يحسن الاستفهام بعد ذلك ؛ وأن يقال : فهل أعطيه إذا

---

(١) راجع « زكي شعبان » : (ص ٦٨) .

(٢) راجع « مختصر المنتهى مع شرحه للعضد » : (١٨١/٢)

(٣) راجع المصدر السابق « الآمدي » : (١٣٤/٣) .

قام ، وهل أمتنع عن إعطائه إذا رضي ؟ ولولا أن التقييد بالغاية ، يدل على انتفاء الحكم عما بعدها ، لما كان كذلك .

فإذا كان هـــذا الأمر معروفاً من توقيف اللغة ، فمن المجافاة لطبيعة الخطاب في اللغة إنكار القول بهذا المفهوم[1] .

ولم يكن الشوكاني – في نظرنا – مغالياً حين قرر أن نفاة هـذا المفهوم ، لم يتمسكوا بشيء يصلح للتمسك به قط ، بل صمموا على منعه طرداً لباب المنع من العمل بالمفاهيم ، وليس ذلك بشيء[2] .

من آثار الاختلاف في مفهوم الغاية

كان للقول بمفهوم الغاية أو عدم القول به أثر واضح في الأحكام ، وليس معنى ذلك أن الأحكام كانت تختلف دائماً ، وانما قد تتفق ، ولكن يكون الخلاف في المأخذ .

---

(١) ومن هنا قال القاضي في « التقريب » كما نقل عنـه الشوكاني : (صار معظم نفاة دليل الخطاب إلى أن التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية) ، وقال : (ولهذا أجمعوا على تسميتها غاية ، وهذا من من توقيف اللغة معلوم فكان بمنزلة قولهم : تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة عـــلى على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها) . وجاء في « منهاج الوصول » للمرتضى عن قاضي القضاة : (أن المعلوم من اللغة العربية أن وضع لفظ الغاية لرفع الحكم عما بعدها في نحو قوله تعالى : « ولا تقربوهن حـــتى يطهرن » حيث أوضح بلفظ الغاية أن منتهى وقت تحريم وطئهن حصول طهرهن ، وهذا بالاتفاق يفيد رفع تحريم وطئهن عند طهرهن) . راجع « إرشاد الفحول للشوكاني » : (ص ١٨٢) « منهاج الوصول شرح معيار العقول » : (ق ٤٦) « الفصول اللؤلؤية » : (ق ١٠٤) « الإحكام » للآمدي : (٣/١٣٤ — ١٣٥) .

(٢) انظر « إرشاد الفحول » : (ص ١٨٢) .

أ ـ فقوله تعالى : (وَكُلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيطُ الأبيضُ من الخيطِ الأسودِ من الفجرِ) يدل بمنطوقه على إباحة الأكل والشرب الى الغاية التي ذكرت في النص ، وهي طلوع الفجر الصادق .

واذا أخذنا بالمفهوم المخالف ، رأينا أن التقييد بالغاية يدل على عدم إباحة الأكل والشرب بعد الفجر الصادق ، وهو الغاية التي ذكرت في النص .

غير أنه يلاحظ أن العلماء متفقون على هذا الحكم ، اتفاقهم على سابقه ، فالأكل أو الشرب حرام بعد طلوع الفجر ، يفطر فاعله . ولكن الذين يقولون بمفهوم الغاية ، يرونه مدلولاً للتقييد بحتى .

أما الحنفية : فلا يرونه من مدلول النص المقيد بالغاية ، وانما تدل عليه نصوص أخرى[1] .

ب ـ ومثل ذلك قوله جل وعلا في شأن طلاق الثلاث : (الطلاقُ مرتانِ فإمساكٌ بمعروفٍ أو تسريحٌ بإحسانٍ فإنْ طلقها فلا تحلُّ له من بعدُ حتى تنكحَ زوجاً غيرَه[2] ..) .

فالنص واضح في دلالة منطوقه على عدم حل المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول ، حتى تتزوج برجل آخر .

---

(١) راجع « الهداية وفتح القدير » (٢/٦٣) وانظر « مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول » للتلمساني (ص ٦٨) ، « المهذب » للشيرازي (١/١٨٢) ، « منهاج الوصول » في أصول الزيدية (ق ٤٦/ب) ، « الفصول اللؤلؤية » (ق ١٠٤)

(٢) سورة البقرة : ٢٢٩

والتقييد بالغاية بحرف (حتى) يدل على حلّ المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول ، بعد أن تتزوج بغيره ثم يفارقها ، فالأخذ بمفهوم الغاية يعطى هذا الحكم .

ولكن إذا كان القائلون بهذا المفهوم يعتبرون الحكم المذكور مدلول التقيد بحتى ، إن الحنفية – وهم لايقولون بمفهوم المخالفة – يرون أن هذا الحكم إنما دلت عليه نصوص أخرى ، ولولا تلك النصوص لاعتبروه حكماً مسكوتاً عنه يرجع فيه إلى أصله من براءة أو عدم أصلي [1] .. الخ .

وهكذا رأينا ثمرة اختلاف النظرة إلى مفهوم الغاية هنا في اعتبار الدلالة على الحكم من أين جاءت ؟ فالقائلون بمفهوم الغاية اعتبروا الحكم في المثالين مدلولاً للتقييد بالغاية ، فكان حكم ما بعد الغاية مخالفاً لحكم ما قبلها ، وغير القائلين بالمفهوم اعتبروا الحكم مدلول نصوص أخرى وردت في الموضوع [2] .

---

(١) راجع «البدائع» (٣/١٨٧) «الهداية مع فتح القدير» (٣/١٧٤ - ١٧٥) .

(٢) راجع « أسباب اختلاف الفقهاء » للأستاذ الخفيف : (ص ١٥٥) .

المطلب الرابع

موقف العلماء من مفهومي العدد واللقب

أولاً – موقف العلماء من مفهوم العدد :

علمنا في حديثنا عن المفهوم فيما سبق ، أن مفهوم العدد هو (دلالة النص المقيد بعدد مخصوص على انتفاء الحكم عند عدم تحقق العدد) .

وهذا المفهوم قال به الجمهور ، وهو المنقول عن مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وداود الظاهري ، أما المانعون من مفهوم الصفة : فلا يقولون به .

ويبدو لنا أنه ليس هنالك مايدعو إلى الزيادة عما قلناه في مفهوم الصفة ؛ لأن أكثر العلماء يعتبرون المفهومين شيئاً واحداً كما نقل الشوكاني [١] .

والآمدي – بعد أن أفرده بعنوان خاص وحرر نقطة الخلاف فيه وهي : أن تخصيص الحكم بالعدد هل يدل على انتفاء الحكم فيه أو لا يدل ؟ وقرر أنه لايدل – لم يأت باستدلال جديد على ما ذهب إليه ، وإنما بيّن أنه المختار لما ذكر في المسائل المتقدمة ثم قال : (ومن نازع في

---

(١) جاء في « إرشاد الفحول » : قال الشيخ حامد وابن السمعاني : (وهو دليل كالصفة سواء) (ص ١٨١) .

ذلك فلايخرج في احتجاجه على مذهبه عما ذكرناه فيا تقدم ، وقد عرف ما فيه)[1] .

ورأينا ابن الحاجب وغيره يستدلون لاثبات مفهوم الصفة بقوله تعالى لنبيه ﷺ في شأن الاستغفار للمنافقين (إنْ تَسْتَغْفِرْ لَهمُ سَبْعِينَ مرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهمُ) حيث قال رسول الله ﷺ : « لأزيدن على السبعين »[2] وفهم منه أن ما زاد على السبعين فحكمه بخلاف السبعين .

قال العضد الإيجي : (وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فيثبت مفهوم الصفة)[3] .

فأثبت ابن الحاجب وشارحه الإيجي مفهـــوم الصفة عن طريق مفهوم العدد .

رأينا في الموضوع :

على أن الباحث يرى أن العمدة في الاحتجاج لهذا المفهوم – شأن ماسبق – هي اللغة . ولقد دافع الشوكاني في « إرشاد الفحول » عن اتجاه المثبتين استناداً إلى اللغة حين قال : (والحق ما ذهب إليه الأولون –

---

(١) راجع « الإحكام » : (١٣٦/٣) « منهاج الوصول » في أصول الزيدية : (ق ٤٦/ب) .

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الطبري في « التفسير » وقد ورد في « الصحاح » بألفاظ مختلفة وذكر لوروده أكثر من سبب . انظر « تفسير الطبري » (٣٩٤/١٤) فابعد. « فتح الباري » (١١٠/٣ ، ١٨١) « أسباب النزول » للواحدي : (ص ١٩٢) .

(٣) انظر « ابن الحاجب مع العضد والسعد » : (١٧٦/٢) .

يغني القائلين به — والعمل بـه معلوم من لغة العرب ومن الشرع فإن من أمر بأمر وقيده بعـدد مخصوص ، فزاد المأمور على ذلك العدد أو نقص عنه فأنكر عليه الآمر الزيادة أو النقص ، كان هذا الإنكار مقبولاً عند كل من يعرف لغة العرب ، فإن ادعى أنه قد فعل ما أمر به — مع كونه نقص عنه أو زاد عليه — كانت دعواه هذه مردودة عند كل من يعرف لغة العرب [1]) .

فـإذا أضيف إلى ذلك اعتبار الشروط المخصوصة التي وضعت للأخذ بمفهوم المخالفة لم يكن علينا — حين نأخذ به — من سبيل .

نقول هذا ذاكرين أن العرب كثيراً ما تستعمل (السبعين) للدلالة على الكثرة ، دون نظر إلى مفهوم المخالفة ، فالمراد الكثرة وكفى . لذا : لابد من وضع ذلك في الاعتبار حين البحث في مفهوم العـدد ، ثم تقدير القرائن التي تحفُّ بالكلام ، ليوصل إلى المقصود بعد ذاك .

من آثار الاختلاف في مفهوم العدد :

يرى المتتبع للأحكام أثراً ملحوظاً لاختلاف نظرة العلماء إلى مفهوم العدد من حيث القول به واعتباره دليلًا على الحكم ، أو عدم اعتباره ، ومن النماذج التي تدل على ذلك ما يلي :

١ — قال الله تعالى : (الزَّانيةُ والزَّاني فاجلِدوا كلَّ واحِدٍ مِنهُما مائةَ جَلْدَةٍ ولا تأخُذْكم بِهِما رأفةٌ في دينِ اللهِ) .

فهذا النص يدل بمنطوقه على أن حد جريمة الزنى لكل من الزانيـة والزاني مائة جلدة .

---

(١) راجع « إرشاد الفحول » للشوكاني : (ص ١٨١)

وإذا أخذنا بمفهومه المخالف ، فإنه يدل على عدم اعتبار الحد مُقاماً ، إذا لم يستوف هذا العدد .

فالقائلون بمفهوم العـدد ، يرون أن ورود الحد مقيداً في النص بمائة ، يدل بمفهومه على أن الخروج من العهدة بإقامة الحد على مرتكب جناية الزنى ، إنما يكون بالمائة ، فإذا نقص العدد ، فالحد غير مقام والعهدة باقية .

أمـا الذين لايقولون بمفهوم العدد من العلماء : فإنهم إذ يرون الآية تدل بمنطوقها على تحقق الحد بمائة جلدة ، يقررون أن عدم التحقق بأقل من هذا العدد ، ليس مستفاداً من مدلول النص بمفهومه المخالف ، وإنما هو مستفاد من أدلة أخرى .

ب — ويقال مثل ذلك في قوله تعالى : (فاجْلِدوهُمْ ثمانينَ جَلْدَة) فالقائلون بمفهوم العدد ، يرون أن عدم تحقق إقامة الحد بأقلّ من ثمانين يدل عليه النص بمفهومه المخالف ؛ فإذا كان العـدد أقل من المذكور في النص فالعهدة في إقامة الحد باقية .

أما الذين لايقولون بمفهوم العدد : فعدم تحقق إقامـة الحد بأقل من ثمانين جلدة ، لايدل عليه النص بمفهوم العدد ، وإنما يستفاد من أدلة أخرى .

جـ — وهذا مثال من السنة أحاط به ما أبعـد القول بمفهوم العدد فيه حتى من قبل الآخـذين بمفهوم المخالفة — كما سنرى — فقد روي أن الرسول ﷺ قال لحبّان بن منقذ « إذا بايعت فقل : لاخلابة ثم أنت بالخيار في كل سلعة ابتعتها ثلاث ليال ، فإن رضيت فأمسك وإن سخطت

فاردد »[1] فهذا النص يدل بمنطوقه على أن مدة الخيار التي حددها رسول الله ﷺ ثلاث ليال .

ولكن العلماء لم يقولوا في هذا النص بالمفهوم المخالف ، فلم يستدلوا بذكر العدد في النص على عدم الزيادة على الليالي الثلاث ، بحيث لايصح أن تزيد مدة الخيار على ثلاث .

ومن هنا ذهب قوم إلى جواز اشتراط الخيار في المدة التي يتم اتفاق العاقدين عليها قلت هذه المدة أو كثرت .

وهو قول أحمد بن حنبل وأبي يوسف ومحمد[2] .

وذهب مالك إلى الجواز فيما زاد على الثلاث أيضاً ، ولكن قيده بألا يزيد مايتفق عليه المتعاقدان عن حاجتهما ، مثل قرية لايصل المسافر إليها في أقل من أربعة أيام ، لأن الخيار للحاجة فيقدر بقدرها[3] .

---

(١) من حديث طويل أخرجه بألفاظ مختلفة: الشافعي والبخاري وابن الجارود والحاكم في « المستدرك » والدارقطني والحميدي .

وحبان بن منقذ صحابي أنصاري خزرجي مات في خلافة عثمان . وقد جنح كثيرون إلى أن القصة لمنقذ والد حبان وصحح ذلك النووي . والخلابة بكسر الخاء المعجمة وتخفيف اللام : الخديعة . انظر : « فتح الباري » (٢٨٣/٤) « صحيح مسلم بشرح النووي » (١٧٧/١٠) « نيل الأوطار » : (١٩٤/٥) .

(٢) راجع « فتح القدير » : (١١٠/٥) « المغني » لابن قدامة : (٩٥/٤ — ٩٦) قال ابن قدامة : (وحكي ذلك عن الحسن بن صالح والعنبري وابن أبي ليلى وإسحاق وأبي ثور) .

(٣) راجع « الخرشي على مختصر خليل » : (١٠٩/٥) « أسباب اختلاف الفقهاء » للخفيف : (ص ١٥٧) .

وأنت ترى أن في ذلك عدم الأخذ بمفهوم العدد .

وذهب أبو حنيفة والشافعي وزفر إلى عدم جواز الزيادة في الخيار على ثلاثة أيام .

ولكنهم لم يعتبروا ذلك من مفهوم العدد ، بأن يستدل بذكر العدد في النص على عدم جواز الزيادة عليه ، وإنما أرجعوه إلى أن اشتراط ثلاثة أيام جاء على خلاف القياس ، فيقتصر فيه على ماورد به النص [1] .

وهكذا ترى أن الحديث المذكور لم يقل فيه أحد بمفهوم العدد ، سواء في ذلك من يقول بمفهوم المخالفة ومن لايقول ، حتى إن الإمام الشافعي رأى مع أبي حنيفة وزفر ، أن الوقوف عند العدد المذكور في النص وعدم جواز الزيادة عليه ، لم يكن من دلالة مفهوم العدد في ذلك النص ؛ لما أن اشتراط هذا العدد من الأيام قد جاء على خلاف القياس ، وإذن فليقتصر فيه على ما ورد به النص ، وهكذا فقد أحاط بالعدد في حديث الخلابة مامنع من الأخذ بالمفهوم المخالف فيه .

ويتبدى من النصوص المذكورة التي تعتبر نماذج تدل على ما وراءها أثر النظرة إلى القاعدة الأصولية في فروع الأحكام .

ثانياً ـ موقف العلماء من مفهوم اللقب :

ونفصّل القول بهذا المفهوم الذي اكتفينا بالإشارة إليه من قبل ، لنبين أنه غير معترف به من القائلين بمفهوم المخالفة إلا من استثني .

---

(١) راجع « المهذب » للشيرازي : (١/٢٥٨) « فتح الباري » : (٤/٢٨٣) « الهداية مع فتح القدير والعناية » : (٥/١١٠ – ١١١) .

ومفهوم اللقب : هو (دلالة منطوق اسم الجنس أو اسم العلم على نفي حكمه المذكور عما عداه) . وقد مثّل الآمدي للأول بحديث الأصناف الستة في تحريم الربا وهو قوله عليه السلام : « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر ، والتمر بالتمر ... الخ » الحديث [1] .

وللثاني بقولنا : زيد قائم .

فإذا قلنا بمفهوم اللقب : فما عدا الأصناف الستة التي تناولها الحديث لاتعتبر أصنافاً ربوية . وما عدا زيد فهو غير قائم .

ولم يقل بهذا المفهوم إلا الدقاق [2] ، وبعض الحنابلة . أما الجمهور جميعاً ، فهم على خلاف ذلك [3] ، ولهذا قال الغزالي : (وقد أقر ببطلانه كل محصل من القائلين بالمفهوم) [4] .

والراجح عندنا أن القول بمفهوم اللقب ، مذهب ظاهر العوار لاسند له من لغة أو عقل أو شرع ، فالعربي يفهم بكل بداهة وبساطة أن

---

(١) انظر ما سلف « الإحكام » للآمدي : (٣/١٠٧) .

(٢) هو محمد بن محمد البغدادي الشافعي ، أبوبكر ، من آثاره (شرح المختصر) توفي سنة ٣٩٢ هـ .

(٣) المصدر السابق ، « مختصر المنتهى » : (٢/١٨٢) « المدخل » لبدران : (ص ١٢٨) .

(٤) راجع « المستصفى » : (٢/٤٦) « الإحكام » للآمدي : (٣/١٣٧) « ابن الحاجب » : (٢/١٨٢) . وانظر مزيد تفصيل في ذلك عند الشوكاني في « إرشاد الفحول » : (ص ١٨٢) .

من قال : رأيت علياً ، لم يكن تقيض ذلك أنه لم ير غيره قطعاً ، وأما إذا دلت القرينة على العمل به في بعض الصور : فمرد ذلك إلى القرينة ، وذلك خارج عن محل النزاع [1] .

الظاهرية ومفهوم اللقب :

مر بنا في صدر هذا المبحث أن الظاهرية - وفيهم الإمام ابن حزم - لايقولون بمفهوم المخالفة مطلقاً ، وإذا كان القائلون بمفهوم المخالفة لايقولون بمفهوم اللقب ، فالظاهرية أجدر بذلك .

ومن هنا كان من غير المقبول ما ينسب إليهم من أنهم أثبتوا مفهوم اللقب ، بناء على ما ذهبوا إليه من عدم إثبات الربا في غير ما نص عليه في حديث الأشياء الستة « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر ..الخ » إذ قرروا أنه لا ربا في الأرز والذرة والزبيب ونحوها ، مما لم يذكر في الحديث .

ذلك أن قصر الربا على الأشياء الستة الواردة في الحديث ، ليس مرده عندهم دلالة الحديث على نفي الحكم المذكور به عما سكت عنه ، بل مرده أن أهل الظاهر إنما يعملون بالمنطوق فقط .

أما ما سكت عنه الشارع : فهو على الإباحة الأصلية ، وعلى ذلك فهم لا يثبتون الربا في غير الأصناف الستة المذكورة في الحديث ؛ بناء على

---

(١) راجع « سلم الوصول » للتلمساني : (ص ٦٧) .

الإباحة الأصلية ، أو بناء على أنه واجب عندهم بدون نص يدل على الوجوب [1] .

موقفنا من مفهوم المخالفة :

هذا وبعد أن عرضنا لمفهوم المخالفة ، وشروطه ، وأنواعه ، وموقف العلماء منه بوجه عام ، وموقفهم من أهم أنواعه ، ورأينا الأدلة التي استند إليها كل فريق ، نقرر أن الأدلة التي انبنى عليها القول بمفهوم المخالفة ، تجعلنا نرتضي طريق الجمهور فيما ذهبوا إليه .

فإثبات هذا المفهوم واعتباره طريقاً من طرق الدلالة على الحكم ، يتسق مع طبيعة لغة العرب ، ومدلولات الخطاب فيها .

وقد علمنا أن القول به قد صدر عن رجال هم من أئمة اللغة وأعلام البيان فيها ، كالإمام محمد بن إدريس الشافعي وأبي عبيد القاسم بن سلاّم ، وإن كان الشافعي يضم إلى الإمامة في اللغة إمامة في الفقه والاستنباط .

كما أن الأخذ بهذا المفهوم يفسح المجال للعقلية الفقهية أن تنطلق في ميدان الاستنباط ؛ فلا تقف عند ظاهر اللفظ وإنما تستشف ما وراءه ما دام ذلك لاينبو عن اللغة ، ولا يجافى عرف الشرع .

ولقد أثبت التطور الحقوقي أن رجال الفقه والقانون لا غنى لهم عن القول بمفهوم المخالفة ، فرأينا أعلام القانون – كما سيأتي – يعتبرونه طريقاً

---

(١) راجع « المحلى » لابن حزم : (٨/٤٦٧ – ٤٧٠) « جامع بيان العلم وفضله » لابن عبد البر : (٢/٧٤ – ٧٦) « اسباب اختلاف الفقهاء » للأستاذ الشيخ الخفيف : (ص ١٤٨) .

من طرق التفسير للنصوص ؛ لأن تخصيص الشيء بالذكر ، لابد أن يكون لفائدة ، وإلا كان ذلك عبثاً ، كما قرر علماؤنا الأولون .

ولقد أشرنا من قبل إلى اعتبار الضوابط التي احتاط بها العلماء الأخذ بمفهوم المخالفة ، تلك الضوابط التي كانت ثمرة استقراء لحالات الارتباط بين فروع الأحكام ، والأصول التي تنبني عليها . وفي هذه الضوابط الجواب على كثير من الاعتراضات ، بل وعلى الأدلة التي أقامها النافون للقول بمفهوم المخالفة .

على أن الأمر بعد ذلك كله ، لايخرج عن مفهوم الصحابة فيما عرفوه من لغتهم ، وما عهدوه من رسول الله المبين عن ربه عز وجل . وقد رأينا من قبل ما جرى من الكلام حول حديث « لأزيدن على السبعين » وحول قصة عمر ويعلى بن أمية . ومثل ذلك كثير [١] .

ولعل من الخير أن نذكر هنا ما قاله الزركشي في معرض الحديث عن مفهوم المخالفة ، فقد جاء في « البحر المحيط » : (وفي صحيح البخاري في كتاب الجنائز عن ابن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ : « من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار » قلت أنا : ومن مات لايشرك بالله شيئاً دخل الجنة » قال الزركشي : وهذا مصير منه إلى القول بالمفهوم) [٢] .

---

(١) انظر ما سبق(ص ٦٧٤ - ٦٧٥) .

(٢) راجع « البحر المحيط للزركشي » ح ٢ مخطوطة دار الكتب المصرية . هذا وأخرج الحديث الإمام أحمد ، ففي « المسند » عن ابن مسعود : « خصلتان إحداهما ـــ

وهكذا يجتمع للقول بمفهوم المخالفة - حتى في نصوص الكتاب والسنة - سند اللغة فيما نقل عن أئمتها، وعرف الشرع فيما عهد من الصحابة الذين لم يكدر صفو سليقتهم مكدر، إلى جانب ما منّ الله به عليهم من فهم كتاب الله وسنة رسوله في ظل هداية صاحب الرسالة .

كما يجتمع له أن القول به لم يكن متروكاً دون ضوابط أو قيود، وإنما أحاطت به شروط تجيب عن كل اعتراض يمكن أن يورده النافون له والمستنكرون للقول به[1] .

ويتوفر له ما أثبت التطور في مسالك الاستنباط عند رجال القانون، أنه لابد من الأخذ بمفهوم المخالفة واعتباره طريقاً من طرق الدلالة على الأحكام محاطاً بضوابط تنأى به عن مزالق الانحراف .

وهكذا يكون القول بمفهوم المخالفة بالتحديد الذي كشفنا عنه فيما سلف، مسلكاً واضح المعالم مأمون العاقبة، وطريقاً لاتعوزه الحجة، ولا ينأى عنه الدليل[2] .

— سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم، والأخرى من نفسي . من مات وهو يجعل لله نداً دخل النار . وأنا أقول : من مات لا يجعل لله نداً ولا يشرك به شيئاً دخل الجنة » . « المسند » (١٨٦/٥ — ١٨٧) تحقيق المرحوم أحمد محمد شاكر .

(١) راجع « حاشية العبادي على شرح المحلي لجمع الجوامع » لابن السبكي : (٣٢/٣ — ٣٦) « البرهان في علوم القرآن » للزركشي : (٢١/٢ — ٢٣) .

(٢) انظر « أحكام القرآن » للكيا الهراسي الطبري (ق ٢٣٥) .

المبحث الرابع

موقف رجال القانون من الأخذ بالمفهوم

لقد اعتبر المفهوم عند شراح القانون طريقاً من طرق تفسير النصوص لاستخراج الأحكام . فكما يستخرج الحكم من النص عن طريق دلالة المنطوق التي هي : دلالة اللفظ على حكم شرعي مذكور في الكلام ، يستخرج أيضاً عن طريق دلالة المفهوم التي هي دلالة اللفظ على حكم شيء لم يذكر في الكلام .

فدلالة المفهوم عندهم تقابل دلالة المنطوق ، شأنها في قواعد التفسير عند الأصوليين .

وعند الأخذ بالمفهوم في تفسير النصوص القانونية نراه معتبراً بنوعيه الموافق والمخالف ؛ ذلك أن دلالة المفهوم — كما هو معلوم — قد تكون دلالة على حكم موافق لحكم المنطوق وتسمى (مفهوم موافقة) . وقد تكون دلالة على حكم مخالف لحكم المنطوق وتسمى (مفهوم مخالفة) ، وكلاهما طريق معتبر في تفسير النص .

ولا شك أن الأخذ بالمفهوم بنوعيه الموافق والمخالف - إلى جانب المنطوق - في تفسير النص ، هو المقصود من المادة الأولى من المجموعة المدنية في القانونين المصري والسوري التي نصت في فقرتها الأولى على أنه « تسري

النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها » .

الأخذ بمفهوم الموافقة والاختلاف في تحديده

مر بنا في مباحث مفهوم الموافقة عند الأصوليين ، أن اعطاء حكم المنطوق للمسكوت بطريق مفهوم الموافقة ، إنما يكون لاشتراكهما في معنى يدرك بمجرد معرفة اللغة ، من غير حاجة إلى استنباط أو اجتهاد بالرأي ، سواء أكان ذلك بالتساوي ، أم كان المسكوت عنه أولى من المنطوق .

وعلى هذا ؛ اعتبرت هـــذه الدلالة عند الحنفية وكثيرين معهم من المتكلمين ، دلالة بظاهر اللفظ وليست قياساً ؛ لأن من أركان القياس أن يشترك المقيس والمقيس عليه بعلة لا تدرك إلا بالاجتهاد والاستنباط ، وبناء على ذلك لا تثبت الحدود والكفارات – عند الحنفية – بالقياس وتثبت بدلالة النص (مفهوم الموافقة) بينما تثبت عند الشافعية وآخرين بالقياس .

والإمامية – كما أسلفنا من قبل ، وهم من نفاة القياس ، قالوا بمفهوم الموافقة . ولم يخرج على القول به إلا الظاهرية ، حتى أن الذين اعتبروا مفهوم الموافقة قياساً سموه قياساً جلياً ، أما القياس على إطلاقه – وفيه الخفي – : فلم يعتبر عند الأصوليين مفهوم موافقة .

ولقد أعدنا هـــذه الفكرة إلى الأذهان ، لنرى إلى أي حد التزم الباحثون في تفسير القانون ، تحديد مفهوم الموافقة بالمعنى المراد في قواعد التفسير في أصول الفقه .

الواقع أنا نرى مسلكين في الموضوع :

المسلك الأول

أما الأول : فهو مسلك يقوم على التفريق بين مفهوم الموافقة ، والقياس ويعتبر مفهوم الموافقة في حالتي المساواة والأولوية ، طريقـــاً من طرق التفسير في المنصوص عليه .

أما القياس على إطلاقه : فإنما يستخدم في حالة عدم وجود النص .

يقول الاستاذ الدكتور عبد المنعم البدراوي : (ويقصد بمفهوم الموافقة دلالة النص على ثبوت حكم المنصوص عليه للمسكوت عنه بواسطة علة الحكم التي يمكن فهمها بمجرد فهم اللغـــة من غير حاجة إلى الاجتهاد والرأي ، فهو الحكم الذي فهم من روح النص ومعقوله) [١] ثم أبان كيف أن هـذا يفترق عن القياس على إطلاقـه ، وكيف أن العلة في

---

(١) وجاء بعد ذلك قوله : (فالنص قد يدل بلفظه وعبارته على حكم معين لعـــلة استوجبت هذا الحكم ، ولا يتوقف فهم هذه العلة على الاجتهاد والرأي ، بل يفهمها كل من يعرف الألفاظ ومعانيها ، فإذا وجدت حالة لا يتناولها النص بمنطوقه ، ولكنها تشترك مع الحالة المنصوص عليها في النص في العلة التي استوجبت الحكم : ثبت نفس الحكم للحالة المسكوت عنها ، وذلك سواء أكان المسكوت عنه مساوياً للمنصوص عنه في العلة ، أم كانت العـــلة متوافرة بشكل أقوى — ويسمى مفهوم الموافقة « القياس الجلي » àpari في الحالة الأولى و « القياس الأولوي » أو المفهوم من « باب أولى » á fortiori في الحالة الثانية وعنـد ذكر القياس الذي يحتاج إلى رأي واجتهاد والذي يسمى أحياناً « القياس الخفي » ثم أشار إلى أنه سيبين حكمه في حالة عدم وجود النص) انظر المدخل للعلوم القانونية (ص ٢٢١) .

القياس ، لا تدرك بمجرد معرفة الألفاظ ومعانيها ، وإنما تحتاج في ادراكها إلى الاجتهاد والرأي .

وقـــال الدكتور سليان مرقص بعد كلامه عن مفهوم الموافقة : (ويسمى هـــذا الطريق من طرق الاستدلال القياسي الجلي : سواء أكان ذلك في حالة المساواة Raisonnement a Pari أم في حالة الأولوية a fortori لأن المساواة أو الأولوية بين المنطوق والمفهوم الموافق له تكون ظاهرة ويمكن تحصيلها بمجرد فهم اللغة من غير توقف على اجتهاد أو استنباط ، وذلك بخلاف الأمر في القياس الخفي)[١] .

ثم في الكلام عن حالة عـدم النص ، جاء بالقياس طريقاً لاستنباط الحكم ، فبين أن المراد بالقياس هنا ، القياس الخفي الذي لا يظهر بمجرد فهم اللغـة بل يحتاج إلى جهد واستنباط ، لا القياس الجلي الذي تقـدم ذكره[٢] .

وهكذا يتضح لنا أن هذا المسلك – كما ذكرنا – يقوم على التفريق بين مفهوم الموافقـة في حالتي الأولوية والمساواة ـ أياً كانت تسميته ـ وبين القياس على اطلاقه ، فالعلة المشـتركة بين المنطوق والمسكوت في الأول لا تحتاج في ادراكها إلى رأي واجتهاد ، وإنما تدرك بمجرد فهم اللغة ، بينما نرى العلة المشتركة في القياس بين المقيس والمقيس عليه ، لا بد في ادراكها من الرأي والاجتهاد ، فلا يكفي فهم اللغة .

---

(١) راجع «المدخل للعلوم القانونية» الدكتور سليان مرقص : (٢٠٨/١) طبعة ١٩٥٧ .
(٢) راجع المصدر السابق (٢٢٨/١) وانظر « البدراوي » : (ص ٢٤٠) .

والتفسير بمفهوم الموافقة لاستخراج الحكم ، يكون في حالة وجود النص ، بينما يكون التفسير بالقياس في حالة عدم النص .

وبذلك كانت الدلالة بطريق المفهوم في هذا المسلك على قسمين : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة .

المسلك الثاني

أما المسلك الثاني : فيقوم على عدم التفريق بين القياس ـ على إطلاقه ـ وبين مفهوم الموافقة ، فعند الحديث عن طرق تفسير النص الداخلية يجعل أهم هذه الطرق .

١ ـ الاستنتاج بطريق القياس (أو بمفهوم الموافقة) .
٢ ـ الاستنتاج بطريق الأولى (أو قياس الأولى) .
٣ ـ الاستنتاج من مفهوم المخالفة [١] .

يذكر ذلك في هذا المسلك دون التعرض لبيان أن موطن الافادة من القياس هو حالة عدم وجود النص .

ففي « أصول القانون » للسنهوري وأبو ستيت مثلاً جاء بعد تعداد أهم طرق التفسير الداخلية ما يلي :

الاستنتاج بطريق القياس (أو مفهوم الموافقة) .

وهو أن يستنبط المفسر حكماً غير منصوص عليه بالقياس على حكم منصوص عليه لاتحادهما في العلة .

---

(١) تذكر هذه الطرق الداخلية للتفسير مضافاً إليها : (تقريب النصوص المتعلقة بموضوع واحد بعضها إلى بعض) . وهناك طرق خارجية للتفسير هي : (حكمة التشريع ، الأعمال التحضيرية Travaux préparatoires ، العادات ، المصدر التاريخي) . انظر « أصول القانون للسنهوري وأبوستيت » : (ص ٢٤٩) طبع لجنة التأليف سنة ١٩٥٢ .

ثم : الاستنتاج من باب أولى (أو قياس الأولى) وهو أن تكون هناك حالة منصوص على حكمها ، وتكون علة الحكم أكثر توافراً في حالة أخرى غير منصوص على الحكم فيها ، فينسحب الحكم في الحالة المنصوص عليها على الحالة غير المنصوص عليها من باب أولى [1] .

وهذا المسلك الذي لا يفرق بين القياس - على إطلاقه - وبين مفهوم الموافقة الذي يعنيه علمـــاء الأصول في الشريعة الاسلامية كان صنيع عدد من الباحثين .

فمثلاً رأينا الدكتور عدنان القوتلي ، بعـد أن يأتي على التعريف المذكور للقياس (مفهوم الموافقة) ، كما نقلناه عن صاحبي « أصول القانون » يقرر أن فقهاء الإسلام يطلقون على القياس بالمعنى المذكور اسم (مفهوم الموافقـة) هكذا ، بدون أي تحفظ أو تفريق بين قيـاس جلي وبين قياس خفي .

وكذلك دون مراعاة أن العلة التي تدرك بمجرد فهم اللغة ، هي سمة مفهوم الموافقـــة ، وأن العلة التي لا تدرك إلا بالاجتهاد والرأي هي سمة القياس على إطلاقه [2] .

---

(١) راجع « أصول القانون » للسنهوري وأبو ستيت : (ص ٢٤٥) .

(٢) راجع « الوجيز في شرح القانون المدني » للدكتور عدنان القوتلي : (ص١٩٦) الطبعة الرابعة وانظر « محاضرات في المدخل للقانون » للدكتور حسن كيرة : (ص ٢٢٠- ٢٢١) « مبادىء العلوم القانونية » لمحـــد علي عرفه : (١/١٩٥ - ١٩٧) الطبعة الثانية .

وهكذا : يلاحظ أن هـذا المسلك يفترق عن سابقه الذي يقوم على التفريق بين مفهوم الموافقة والقياس ، بثلاثة أمور :

أولها : عدم التفرقة بين القياس وبين مفهوم الموافقة ؛ فكلاهما قياس بسبب علة اشترك فيها المنطوق والمسكوت عنه ، أياً كانت صفة هـذه العلة ، سواء أكانت مما يمكن إدراكه بمجرد المعرفة باللغة ، أم كانت مما لا يمكن إدراكه إلا بالرأي والاجتهاد .

الثاني : التفريق بين حالتي مفهوم الموافقة ، من حيث مساواة المنطوق مع المسكوت في العلة ، أو أولوية المسكوت بها على المنطوق .

فالحالة الأولى : مفهوم موافقة أو قياس ، والحالة الثانية : استنتاج من باب أولى ، أو قياس الأولى .

الثالث : عـدم التفريق بين وجود النص أو عدمه ؛ فمفهوم الموافقة والاستنتاج بالأولى : كلاهما قيـــاس ، وكلاهما طريق من طرق تفسير النص الداخلية .

رأينا في الموضوع

وإنا لنرى أن المسلك الأول ، الذي يقوم على التفريق بين القياس على إطلاقه – وفيه القياس الخفي – وبين مفهوم الموافقة : هو الطريق الذي ينسجم مع مقررات قواعد التفسير عند الفقهاء ، تلك القواعد التي تربطها أعظم أواصر القربى والنسب بالعربية لغة التنزيل التي هي عندنا لغـــة الشريعة والقانون ، دون أن يكون في ذلك إهمـال للمصطلحات العرفية عند تعارضها مع ألفاظها ، فاللفظ ذو الدلالة العرفية في الاصطلاح يراعى عند التفسير ، ويقدم معناه على معنى اللفظ العادي .

وفي حصر القياس الخفي بحالة عدم وجود النص ، تحديد واضح للمجال الذي يمكن أن يفيد منه المفسر ، إذا عرضت له حالة نص عليها القانون ، أو عرضت أخرى لم ينص عليها القانون .

وما أحسب أن الحيطة المطلوبة عند الاستنباط بالقياس فيما لا نص فيه ، تكون مطلوبة عند تفسير النص الموجود بطريق مفهوم الموافقة في حالتيه من المساواة أو الأولوية ؛ لأن المفسِّر يستخرج حكماً يشترك مع المنطون بعلة واضحة ، لا يحتاج إدراكها إلى جهد وإعمال رأي للاستنباط ، وإنما يكفي لذلك معرفته باللغة .

وبعد هذا : فقد لا يكون من معاد القول أن نقرر أن ثروتنا في الأصول والفقه تحتاج منا إلى المزيد من العناية بفهمها وإدراك مصطلحاتها ، لنستطيع أن نقول الكلمة التي لا تعوزها سلامة الدليل فيما نريد إصداره من أحكام .

ولقد رأينا من قبل مدى الدقة التي اتسمت بها بحوث الأصوليين في مفهوم الموافقة ، والنتائج التي ترتبت على اعتباره قياساً جلياً أو عدم اعتباره .

فالحنفية : لو اعتبروه قياساً ، لمـــا صلح دليلًا عندهم لإثبات الحدود والكفارات ، والذين اعتبروه قياساً جلياً لم تتأثر أحكامهم بهذا الاعتبار . لأنهم يثبتون الحدود والكفارات بالقياس .

والشيعة الامامية : لو اعتبروا مفهوم الموافقة قياساً لما قالوا به ، لأنهم من نفاة القياس . وابن حزم لتمسكه بالظاهر على شكل معين — قد يوقعه

في التناقض في بعض الأحيان ـ اعتبر مفهوم الموافقة صورة من صور القياس الذي ينكره ولا يعتبر حجة ، ورد على القائلين بـه وهم الجمهرة الكبرى والكثرة الكاثرة من علماء الشريعة الاسلامية .

من أمثلة مفهوم الموافقة في القانون

إن ما ذكرناه عند دلالة النص من أمثلة لها في القانون يصلح أمثلة هنا[1] ، ونضيف إلى ذلك ما يلي :

١ ـ جاء في المادة / ٩٤ / من المرسوم التشريعي السوري رقم /٨٠/ أنه « لا يجوز لأحد من قضاة الحكم ، أو النيابة أن يكمل النصاب أو يمثل الحق العام في قضية بينه وبين أحد المحامين المترافعين فيها مصاهرة أو قرابة من الدرجة الرابعة وما دون » .

فيؤخذ من هذا النص بطريق مفهوم الموافقة ، أن الوكيل المحامي في قضية لا يجوز له إذا أصبح قاضياً أن ينظر في القضية نفسها التي كان وكيلاً فيها ، لأن المعنى الذي كان من أجله المنع في حالة المصاهرة أو القرابة من الدرجة الرابعة متوفرة في هذه الحالة أيضاً .

٢ ـ نصت المادة / ١٣٢ / من القانون المدني في مصر على أنه « يجوز أن يكون موضوع الالتزام شيئاً مستقبلاً » وإذا كان الأمر كذلك ، فجواز أن يكون موضوع الالتزام حالياً وموجوداً ، حاصل من باب أولى بدلالة مفهوم الموافقة .

---

(١) انظر ماسبق (ص ٥٤٤ ـ ٥٤٦) .

محكمة النقض المصرية ومفهوم الموافقة

هذا : وقد أخذت محكمة النقض المصرية في عدد من أحكامها بمفهوم الموافقة[1] ، ومن ذلك الأحكام الآتية :

١ ـ جاء في أحد طعونها على بعض الأحكام الجنائية في تطبيق المادة /٣٢٤/ من قانون العقوبات ما يلي :

(إن المادة /٣٢٤/ أتت بنص عام يعاقب إطلاقاً كل من سولت له نفسه دخول منزل بقصد ارتكاب جريمة فيه ، فلا معنى لتضييق دائرة التحقيق بجعله يتناول حالات دون أخرى ، لا سيا أن هذا التطبيق يتنافى مع روح النص ؛ إذ القول بأن حكم هذه المادة لا يتناول سوى الحالات التي لاتتعين فيها الجريمة يؤدي إلى نتيجة غير مقبولة وهي : تمييز الجاني الذي يشرع في ارتكاب جريمة مع أن كليهما دخل البيت لغرض إجرامي . وكان أولهما أكثر إمعاناً في تنفيذ ما انتوى من شر ، وأولى بجزاء القانون على فعلته ، وإذن فالمادة /٣٢٤/ع تطبق حتى في حالة ما إذا وقعت فعلاً الجريمة التي كان الدخول في البيت سبيلاً لارتكابها ، أو كانت قد شرع فيها سواء أكان ذلك الشروع معاقباً عليه أم لا)[2] .

٢ ـ وفي طعن لمحكمة النقض قررت فيه اعتبار جريمة الاتلاف جناية إذا كان السلاح مع الشريك الموافق للفاعل الأصلي وقت ارتكاب الجريمة جاء ما يلي :

---

(١) « الدائرة الجنائية » : (٢٩٣/١) القاعدة رقم ١ ، جلسة ٩٣٤/١١/٥ طعن رقم ٢٠٥٢ سنة ٤ ق .

(إن المادة / ٣٢٢ / ع « قديم » تعتبر جريمة الاتلاف جناية إذا وقعت من شخص واحد يحمل سلاحاً ، فإذا ثبت أن السلاح لم يكن مع الفاعل الأصلي بل كان مع الشريك المرافق له وقت ارتكاب الجريمة ، وجب من باب أولى اعتبار الحادثة جناية لتحقق غرض الشارع مع وجود سلاح في متناول الفاعل الأصلي ، وقت ارتكاب الجريمة)[١] .

٣ — وفي شأن عدم الاجازة صراحة أو ضمناً للاتفاق على الفائدة التي تزيد على الحد الزائد بمقتضى القانون ، جاء في طعن محكمة النقض مايلي :

(إن كل اتفاق على فائدة تزيد على الحد الجائز الاتفاق عليه قانوناً يكون باطلاً فيما زاد على هذا الحد ، وهذا البطلان مطلق ، لأن سببه مخالفة القانون والنظام العام ، ولذلك لا تصح إجازته ولو صراحة .

ومن باب أولى ، لاتصح إجازته ضمناً باستبدال دين آخر به ، أو إقراره بصلح ولو كان أمام القاضي . وكل ما دفع زائداً على الفوائد الجائز الاتفاق عليها يجوز ، بمقتضى المادة / ١٤ / من القانون المدني ، المطالبة برده ، فإن حكم هذه المادة عام غير مقصور على الأحوال التي يكون الدفع فيها واقعاً عن غلط)[٢] .

---

(١) « الدائرة الجنائية » : (١٤/١) القاعدة ٤ جلسة ١٩٣٢/٥/٢٢ طعن رقم ١٦٥٤ سنة ٣ ق .

(٢) « الدائرة المدنية » : (٢٦٦/١) القاعدة ٥٦ جلسة ١٩٤٠/٥/٩ طعن رقم ٤٩ سنة ٩ ق .

الأخذ بمفهوم المخالفة :

قدمنا أن شراح القانون أخذوا في تفسير النصوص بالمفهوم بنوعيه واعتبروا كلاً من مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة طريقاً يدل على حكم المسكوت ، وبذلك سلكوا سبيل الجمهور عند فقهاء المسلمين .

ولئن رأينا اختلافاً عن المسلك الصحيح عند البعض في مفهوم الموافقة ، إن الاتفاق واقع على الأخذ بمفهوم المخالفة بمعناه المعروف في قواعد التفسير عند علماء الأصول وهو : دلالة اللفظ على حكم للمسكوت مخالف لحكم المنطوق وذلك لانتقاء قيد من القيود المعتبرة في هذا الحكم . فالنص كما يدل بمنطوقه ، ومفهومه الموافق ، يدل أيضاً بمفهومه المخالف . ومن أمثلة ذلك ما يلي :

١ - نصت المادة / ٤٦٦ / من القانون المدني في مصر على أنه « إذا باع شخص شيئاً معيناً بالذات وهو لايملكه ، جاز للمشتري أن يطلب إبطال البيع » فمنطوق النص يدل على جواز إبطال البيع إذا كان المبيع معيناً ، حيث قيد الحكم بوصف المبيع بالتعيين .

فيدل النص بمفهومه المخالف - وهو هنا مفهوم الوصف - على أن بيع الشيء غير المعين بالذات ليس قابلاً للابطال [1] .

٢ - قضت المادة الرابعة من القانون المدني أن من استعمل حقه استعمالاً مشروعاً لايكون مسؤولاً عما ينشأ عن ذلك من ضرر .

وهي تدل بمفهومها المخالف أن من يستعمل حقه استعمالاً غير مشروع

---

(١) راجع « المدخل » للدكتور البدراوي : (ص ٢٢٢ - ٢٢٣) .

يكون مسؤولاً عما ينشأ عن هذا الاستعمال من ضرر . فانتفى حكم عدم المسؤولية بانتفاء وصف المشروعية الذي قيد به الاستعمال .

وهكذا يلاحظ في هذين المثالين أن المفهوم المخالف فيهما هو من نوع مفهوم الوصف .

٣ – نصت المادة / ٤٣٧ / من القانون المدني على أنه « إذا هلك المبيع قبل التسليم لسبب لايد للبائع فيه – فسخ المبيع واسترد المشتري الثمن ، إلا إذا كان الهلاك بعد إنذار المشتري لتسلم المبيع » .

فقد علق فسخ البيع – وهو الحكم الذي يستفاد من منطوق النص – على هلاك المبيع قبل التسليم أو اعذار البائع المشتري لتسلم المبيع ، وإذا انتفى الشرط الذي علق عليه حكم المنطوق بنفس الحكم عن المسكوت لانتفاء ذلك الشرط .

فيدل نص المادة بمفهومه المخالف ـ وهو هنا مفهوم الشرط ـ على أنه إذا هلك المبيع بعد التسليم أو هلك بعد إعذار البائع المشتري لتسلم المبيع لاينفسخ البيع ولايسترد المشتري الثمن [١] .

٤ – نصت المادة / ٦٠٤ / ١ على أنه « إذا انتقلت ملكية العين المؤجرة اختياراً أو جبراً إلى شخص آخر فلا يكون الإيجار نافذاً في حق ذلك الشخص إذا لم يكن له تاريخ ثابت سابق على التصرف الذي نقل الملكية » .

---

(١) راجع الدكتور مرقس في « المدخل » : (٢٠٩/١) .

فهذا النص يدل بمفهومه المخالف على أن الإيجار الذي له تاريخ ثابت سابق على التصرف الناقل لملكية العين المؤجرة ينفذ في حق المالك الجديد .

الأخذ بمفهوم المخالفة في محكمة النقض بمصر :

١ – نصت المادة / ٦٢ / من قانون العقوبات على أنه « لاعقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار في عمله وقت ارتكاب الفعل ، إما لجنون أو عاهة في العقل وإما لغيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة أيا كان نوعها إذا أخذها قهراً عنه ، أو على غير علم بها » .

فيدل النص بمفهومه المخالف على أن المتهم إذا أخذ المادة المخدرة مختاراً عن علم بحقيقة أمرها ، فإنه يعاقب .

وذلك ما قضت به محكمة النقض حين قررت : أن الغيبوبة المانعة من العقاب هي التي تكون ناشئة عن مادة مخدرة يكون المتهم قد تناولها قهراً عنه أو على غير علم بها ، أما إذا كان قد تعاطاها مختاراً عن علم بحقيقة أمرها فإنه يكون مسؤولاً عن الجرائم التي تقع منه وهو تحت تأثيرها مهما كانت ملابسات تناوله إياها [1] .

٢ – وجاء في « الدائرة الجنائية لمحكمة النقض » بشأن قيام الجريمة المنصوص عليها في المادة / ٧٣٠ / من قانون العقوبات : أن الشرط إذا لم يتوفر فلا جريمة .

---

(١) راجع « الدائرة الجنائية » لمحكمة النقض : (١٧٣/١) القاعدة رقم ١١ (جلسة ١٢/٢/١٩٤٠ طعن رقم ٥٢٣ سنة ١٠ ق) « المدخل » للأستاذ البدراوي : (ص ٢٢٣) .

« يشترط لقيام الجريمة المنصوص عليها في المادة / ٣٧٠ / من قانون العقوبات أن يكون المتهم قد دخل مسكناً في حيازة آخر بقصد منع حيازته بالقوة ، أو ارتكاب جريمة فيه ؛ فإذا لم يثبت أن الدخول كان لغرض من هذين فلا تنطبق المادة [1] .

٣ – وفي شأن سلطان المجالس البلدية في حق فرض الرسوم المختلفة وأن ذلك محدود بأن يكون ما تفرضه في دائرة اختصاصها ، وإلا لم يكن من حقها ذلك ؛ جاء في الدائرة المدنية لمحكمة النقض ما يلي :

« الثابت من المواد : ٩ و ١٠ و ٢٣ من القانون رقم ١٤٥ لسنة ١٩٤٤ التي خولت للمجالس البلدية حق فرض الرسوم المختلفة أن سلطان المجالس في هذا الخصوص محدود بدائرة اختصاصها ، وهي التي تحدد دائماً بمراسيم ترفق بها رسومات توضح المعالم وتبعد الشبهات .

وإذن فمتى كان المخزن الذي فرض عليه الرسم يخرج عن دائرة اختصاص المجلس البلدي فإن القرار الصادر بفرض هذا الرسم يكون باطلاً ولا يغير من ذلك أن يكون المخزن المفروض عليه الرسم يستمد الماء والنور من المجلس البلدي بمقتضى عقد اشتراك خاص [2] .

---

(١) راجع « الدائرة الجنائية » لمحكمة النقض : (١/ ٢٧٤) القاعدة رقم ٢٦٩ (جلسة ١٩٤٢/٦/٨ طعن رقم ١٤٤٨ سنة ١٢ ق) .

(٢) راجع « الدائرة المدنية » لمحكمة النقض : (٢/ ٨٠٨) القاعدة رقم ١٤٧ (جلسة/١٩٥٥/٣/١٠ طعن رقم ٣٩٥ / ٢٢ ق) .

الاحتياط في الأخذ بمفهوم المخالفة :

إن شراح القانون حين قرروا العمل بمفهوم المخالفة واعتباره طريقاً من طرق دلالة الألفاظ على الأحكام ، لم يهملوا الدعوة إلى وجوب الاحتياط عند الأخذ بهذه الطريق ، فلا يستنبط الحكم من النص بمفهومه المخالف إلا إذا كانت دلالة هذا المفهوم على غاية من القوة كما في الأمثلة التي ذكرنا .

وإنما دعا الشراح إلى أخذ الحيطة والحذر في الموضوع : أن الاستدلال بطريق مفهوم المخالفة كثير الخطورة ، لأن حكم المنطوق قد يكون وارداً على سبيل التمثيل أو بيان الأغلب ، أو إشارة إلى حكمة خاصة لايدل المفهوم المخالف على عكسها ، فلا يصح العمل به .

مثال ذلك :

المادة / ٤٢١ / من القانون المدني المصري التي تنص على « أن البيع بشرط التجربة يعتبر معلقاً على شرط واقف هو قبول المبيع » .

فلا يصح أن يستدل بهذه المادة من طريق المفهوم المخالف أن البيع على أي شرط آخر كشرط المذاق مثلاً ، أو شرط الرؤية ، يكون بيعاً باتاً ولايعتبر معلقاً على شرط واقف .

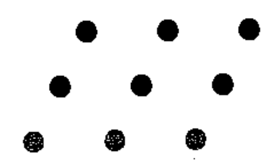
ومثل ذلك أيضاً : المادة / ٢٢٩ / مدني قديم التي كانت تنص على وسائل إثبات التاريخ . فقد كانت تدل بمفهومها المخالف على أن ما عدا الوسائل المنصوص عليها فيها لايثبت به التاريخ بوجه رسمي .

ولكن محكمة النقض رفضت الأخذ بهذا المفهوم المخالف وقررت أن هذه الوسائل ليست واردة بالمادة على سبيل الحصر ، وأن ثبوت التاريخ

يمكن أن يتحقق بغيرها من الوسائل كما إذا قدمت ورقة في قضية تناولتها المرافعة في الجلسة التي نظرت فيها تلك القضية [1] .

هذا : وقد رأينا عند بحث مفهوم المخالفة في أصول الفقه كيف أن الآخذين به ـ وهم الجمهور ـ قد أحاطوه بإطار من الشروط التي تضمن في العمل به سلامة الطريق في استنباط الأحكام من النصوص .

وإذن : فاعتبار مفهوم المخالفة طريقاً يدل على الحكم ، ليس أمراً متروكاً على إطلاقه ، وإنما هو أمر محوط بالكثير من الحيطة والاحتراس سواء أكان ذلك في الشريعة أم كان في القانون ، وبذلك يؤدي غرضه في الاستنباط على الوجه الأكمل .



(١) راجع « المدخل » للدكتور مرقس : (١/٢١٠) . « المدخل » للأستاذ الدكتور البدراوي : (ص ٢٢٢) « أصول القانون » للسنهوري وأبو ستيت : (ص ٢٤٧) .

الفهرس ★

★ هذا فهرس إجمالي رأيت أن لا أخلي هذا الجزء الأول منه ، وسيكون الفهرس التفصيلي في موطنه من الجزء الثاني مع فهارس الآيات، والأحاديث، والأعلام، والمصادر إن شاء الله .

الفصل الثالث : التأويل .

انتهى الجزء الأول من الكتاب

ويليه الجزء الثاني